

# BISCHÖFLICHE REPRÄSENTATION:

## URSPRUNG UND ENTWICKLUNG BIS ZUM NIEDERGANG DES WESTRÖMISCHEN REICHES

INAUGURAL – DISSERTATION

zur Erlangung der Doktorwürde

der Philosophischen Fakultät

der Friedrich-Schiller-Universität Jena

vorgelegt von

PETER KRITZINGER

Jena, Pfingsten 2009

*"Und du findest es unwichtig, wenn man wissen möchte, warum sie sich so viel Mühe geben, ..."*

Antoine de Saint-Exupéry, Der kleine Prinz

# INHALTSVERZEICHNIS

<b>Inhaltsverzeichnis .....</b>	<b>3</b>
<b>1. Einleitung.....</b>	<b>5</b>
1. 1. Eingrenzungen, Methodik .....	6
1. 2. Definitionen und Vorüberlegungen .....	9
1. 3. Zur Gliederung .....	16
<b>2. Ursprung und Genese des Bischofsamtes .....</b>	<b>18</b>
2. 1. Der Ursprung des Bischofsamtes und die Entwicklung der Gemeinde.....	19
2. 2. Vom Monepiskopat zum monarchischen Episkopat .....	27
2. 3. Die Ausgestaltung einer Rangfolge im <i>ordo episcoporum</i> .....	38
2. 4. Zusammenfassung.....	50
<b>3. Der Status des Bischofs in Gemeinde und Gesellschaft .....</b>	<b>52</b>
3. 1. Der Bischof und sein Klerus .....	52
3. 2. Der Bischof und die <i>humiliores</i> .....	61
3. 3. Der Bischof und die <i>honestiores</i> .....	68
3. 4. Der Bischof und der Kaiser .....	73
3. 5. Zusammenfassung: .....	88
<b>4. Die Repräsentation des Episkopats bis Constantin .....</b>	<b>91</b>
4. 1. Die bischöfliche Gewandung.....	91
4. 1. 1. Christliche Kleider – Ursprung bischöflicher Paramente?.....	92
4. 1. 2. Der Ursprung der Paramente in den schriftlichen Dokumenten.....	96
4. 1. 3. Der Ursprung der Paramente in den bildlichen Quellen .....	105
4. 1. 4. Zusammenfassung.....	116
4. 2. Die bischöfliche Kathedra .....	117
4. 2. 1. Der Ursprung der Kathedra in den schriftlichen Dokumenten .....	118
4. 2. 2. Der Ursprung der Kathedra in den archäologischen Quellen .....	138
4. 2. 3. Zusammenfassung.....	148
4. 3. Architektur – im Dienst bischöflicher Repräsentation?.....	149
4. 3. 1. Der Ursprung der Versammlungsräume .....	158
4. 3. 2. Der Ursprung der Bischofsresidenzen .....	179
4. 3. 3. Der Ursprung der Coemeterien .....	183
4. 3. 4. Der Ursprung der Baptisterien .....	191
4. 3. 5. Zusammenfassung.....	193
4. 4. Die vorconstantinische Zeit: Ein Resümee .....	193

<b>5. Die Entwicklung bischöflicher Repräsentation nach Constantin.....</b>	<b>195</b>
5. 1. Die Entwicklung bischöflicher Kleider seit Constantin d.Gr. ....	195
5. 1. 1. Die Entwicklung anhand der schriftlichen Zeugnisse.....	197
5. 1. 2. Die Entwicklung anhand bildlicher und archäologischer Zeugnisse .....	218
5. 1. 3. Zusammenfassung.....	227
5. 2. Die Architektur im Zeichen bischöflicher Repräsentation seit Constantin .....	228
5. 2. 1. Die Entwicklung des Kirchenbaus.....	228
5. 2. 2. Die Entwicklung der Bischofspaläste.....	263
5. 2. 3. Die Entwicklung der Baptisterien .....	271
5. 2. 4. Die Entwicklung der sepulkralen Architektur .....	273
5. 3. Die Entwicklung des bischöflichen Throns .....	277
5. 4. Bischöfliche Repräsentation in nachconstantinischer Zeit: Ein Fazit.....	282
<b>6. Zusammenfassung der Ergebnisse .....</b>	<b>285</b>
<b>7. Anhang: .....</b>	<b>290</b>
7. 1. Kurztitel .....	290

# 1. EINLEITUNG

*"An geheimen Merkmalen und Zeichen erkennen sie sich ..."*  
Min.Fel., Oct. 9.

Der Episkopat als höchstes klerikales Amt erfreut sich seit jeher breiter Aufmerksamkeit<sup>1</sup>. Was den Episkopat als Untersuchungsobjekt gerade für den Althistoriker so interessant macht, ist vor allem der Brückenschlag in die Gegenwart: Den Ursprüngen einer beinahe zweitausendjährigen, ungebrochenen Tradition nachzuspüren, während man gleichzeitig täglich mit der Realität desselben Amtes konfrontiert ist, stellt verständlicherweise einen besonderen Reiz dar. Darüber hinaus vermag das bischöfliche Amt wie kein anderes Politik mit Religion und weltliche Verpflichtungen mit geistlichen Aufgaben zu verbinden, belässt aber zugleich dem Amtsträger große Gestaltungsfreiheit in der konkreten Amtsführung. Hinzu kommt, dass die Gemeindeleiter in ihrer Funktion als Vorbilder für die christliche Gemeinschaft großen Einfluss auf den Verlauf der Entwicklungen nehmen konnten und noch heute nehmen können<sup>2</sup>. Umgekehrt blieb das Bischofsamt den Veränderungen in der Glaubensgemeinschaft in herausragender Weise ausgesetzt und stellt damit gewissermaßen – aus der Warte des Historikers – einen "Indikator" gesellschaftlicher Veränderungen dar.

Die vorliegende Arbeit möchte sich freilich nur einem Teilaspekt des eben umrissenen Themenkomplexes widmen. Es handelt sich dabei um einen Aspekt, der trotz der großen Zahl einschlägiger Forschungspublikationen beinahe unberücksichtigt geblieben ist: Die Repräsentation der Bischöfe in der Antike<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> An dieser Stelle auf einzelne Lit. zu verweisen, macht wenig Sinn; den besten Eindruck vermag das Literatur- resp. Abkürzungsverzeichnis im Anhang zu vermitteln, wo aus Platzgründen nur die Monographien ohne Erwähnung der Reihen oder deren Herausgeber aufgelistet sind, während sich die Zeitschriftenbeiträge oder Lexikonartikel dergestalt zitiert finden, dass ein unproblematisches Auffinden gewährleistet ist. Quellenangaben und Abk. folgen den einschlägigen Richtlinien der AE.

<sup>2</sup> Ein Kanon ethisch-moralischer Verpflichtungen als Voraussetzung für den Gemeindeleiter hat sich im Bewusstsein der christlichen Gemeinde bereits recht früh etabliert. Diese christlichen Ideale, die im besonderen Maß auf den Bischof projiziert wurden, änderten sich in der Folgezeit nicht mehr. Um einige prägnante Bsp. zu nennen: 1. Tim., 3; 1; Did., 15, 1ff; 1; Klem. 44, 1-4; Cypr., ep. 4, 3; 9, 1; 38, 1; 72, 2; Aug., serm. 42, 3.

<sup>3</sup> Theodor Klauser wunderte sich bereits i.J. 1949 in seiner Rektoratsantrittsvorlesung (wiederabg.: ders., *Bischöfliche Insignien und Ehrenrechte*, 1974, 195), dass "*nicht gleichzeitig auch die Repräsentationsformen der großen Religionen des Mittelmeergebietes, insbesondere die der christlichen Kirche, Gegenstand der Forschung geworden sind.*" Selbst

## 1. 1. EINGRENZUNGEN, METHODIK

Geographisch konzentriert sich die Arbeit vor allem auf den westlichen Teil des Imperium, auch wenn sich diese Einschränkung nicht in sinnvoller Weise und mit letzter Konsequenz aufrechterhalten lässt. Was jedoch die Bemühung um eine methodische Beschränkung der Untersuchung auf den Westen rechtfertigt, ist zum einen die enorme Ausdehnung des Untersuchungsgegenstandes und die daraus resultierende Notwendigkeit einer Eingrenzung; zum anderen die – fast möchte man sagen: von der Geschichte vorgegebene – Einteilung des *Imperium Romanum* in zwei Reichshälften, deren Unterschiede bekanntlich weit über die Sprache hinausreichten<sup>4</sup>. Die sich geografisch manifestierenden, unterschiedlichen Kultur- und Traditionssubstrate, die weit stärker als die politisch einende Kraft des römischen Reiches waren, führten im Christentum zu einer recht unterschiedlichen Ausgestaltung des Bischofsamtes in den beiden "Reichsteilen". Schon den spätantiken Zeitgenossen war eine solche "geistig-theoretische" Teilung nicht fremd<sup>5</sup>. Die Ursachen der bis auf den heutigen Tag irreversiblen Kirchenspaltung reichen weit hinter die Anfänge des Christentums zurück. Als unüberwindbar haben sich dabei grundsätzlich nicht theologische, sondern vor allem kulturelle, soziologische und sprachliche Differenzen erwiesen. Diese zum Teil gegenläufigen Kräfte waren tief im Bewusstsein der jeweiligen Gesellschaften verankert und nur oberflächlich durch das einende Staatswesen miteinander verwachsen. Mit dem Wegfallen der staatlichen Einheit traten sie jedoch schnell wieder offen zutage.

Natürlich wurde auch das Amt des Bischofs von der Kraft dieses Phänomens beeinflusst. Es kann folglich kaum überraschen, dass sich – allgemein gesprochen – die Amtsauffassung in den beiden Reichshälften beträchtlich unterschied. Um ein allgemeines Beispiel zur Verdeutlichung kurz vorwegzunehmen: Der durch die Völkerwanderung beschleunigte Zerfall des weströmischen Reiches führte dazu, dass vielerorts Bischöfe fehlende staatliche Aufgaben wahrnahmen, die der Staat nicht mehr zu erfüllen in der Lage war. So wuchsen dem Bischof nicht nur größere Aufga-

---

im Jahr 2005 konstatierte Martin Leutzsch (Kleidung, 2005, 20; siehe auch A. 73f): "*Die Erforschung antiker Statussymbole hat erst begonnen; ...*" Demgegenüber rechnete Frank Kolb (Statussymbolik, 1977, 244) seinerseits den Komplex der Repräsentation und Statussymbolik i.J. 1977 noch "*zu den Brachfeldern der althistorischen Wissenschaft.*" Seither sind verstreute Studien zu Detailfragen entstanden, die das Repräsentationsverhalten der Bischöfe zwar tangieren, allein eine Arbeit, welche die Frage methodisch aufarbeitet, bleibt ein Desiderat der Wissenschaft. Allg. zu Repräsentation in der Antike: Näf B., Standesbewusstsein, 1995; Klodt C., Bescheidene Größe, 2001; Weber G./Zimmermann M., Propaganda, Selbstdarstellung und Repräsentation, 2003, 13ff.

<sup>4</sup> Dazu Groß-Albenhausen K., *Imperator christianissimus*, 1999, 11-21 (Lit.).

<sup>5</sup> Siehe z.B. Bas.Caes., ep. 239. Allg. dazu Lietzmann H., *Staat und Kirche*, 216ff; Andresen C., *Kirchen der alten Christenheit*, 1971, v.a. 373; Herrmann E., *Ecclesia*, 1980, v.a. 305; Geerlings W., Einleitung, in: ders. (Hg.), *Theologen*, 2002, 7-12; dagegen aber Marksches C., *Strukturen*, 1997, 34.

benbereiche zu, sondern auf Dauer auch mehr Macht und ein weiterer Wirkungskreis. Diese Entwicklung musste sich freilich auch auf das Selbstverständnis und Auftreten der Bischöfe auswirken. Da die einzelnen Kapitel um eine chronologische Darstellung bemüht sind, und da des Weiteren besonders (aber nicht nur) in vorconstantinischer Zeit die allermeisten Neuerungen und Entwicklungen des Christentums ihren Ursprung in der östlichen Reichshälfte haben, muss die geographische Einschränkung, will man die bischöfliche Repräsentation bis zu deren Ursprung zurückverfolgen, des öfteren übertreten werden<sup>6</sup>.

Zeitlich wiederum beginnt die systematische Untersuchung mit dem entwickelten Monepiskopat – also nach Dafürhalten des Verfassers ab dem späten 2. Jahrhundert, obwohl sich freilich auch diese selbstgesteckte Begrenzung nicht mit letzter Konsequenz einhalten lassen wird<sup>7</sup>. Den Endpunkt der Studie hingegen markiert der Niedergang der weströmischen Zentraladministration – zum Teil mit Ausblicken in das frühe Mittelalter<sup>8</sup>. Und so richtet sich das Hauptaugenmerk der Arbeit auf jenen zeitlichen Abschnitt, der sich durch Normierungsprozesse und Konsensfindung innerhalb des Klerus, aber auch der gesamten Christenheit auszeichnet<sup>9</sup>. Denn einerseits präsentierte sich das Bischofsamt im frühen Mittelalter bereits als ein weitgehend einheitliches Amt mit einer normierten Repräsentation, über die sich nicht selten römische Traditionen den Zusammenbruch des Reichs zu überdauern vermochten; andererseits kann man den Episkopat nicht losgelöst vom politischen, sozialen und kulturellen Kontext untersuchen, sodass an der Schwelle zum Mittelalter – wie vage dieser Ausdruck auch sein mag – ein mithin "natürlicher" Endpunkt einer langen und bewegten formativen Entwicklung vorliegt<sup>10</sup>. Als Arbeitshypothese formuliert: Das Fundament bischöflicher Repräsentation wurde etwa in der Zeit von 200 bis 500 gelegt. Diese Zeitspanne wird durch die wohl markanteste Zäsur im frühen Christentum in zwei ähnlich große Zeitabschnitte ge-

---

<sup>6</sup> Siehe Gussone N., Thron und Inthronisierung, 1978, 59, A. 134.

<sup>7</sup> Siehe unten Kap. 2. 1f.

<sup>8</sup> Dazu die kurze, einprägsame Darstellung von Arnaldo Momigliano: Christentum und Niedergang des Römischen Reiches, in: Christ K. (Hg.), Der Untergang des römischen Reiches, Darmstadt, <sup>2</sup>1986, 404-424. Allg. Markus R., End of Ancient Christianity, 1990. Schöllgen G., Ortskirche, 2000, v.a.131f; Criniti N., 'Caduta' e 'Fine' dell'Impero, 2001.

<sup>9</sup> Allg. Baus K., Urgemeinde, <sup>4</sup>1999; div. Beiträge in: Pietri L./C. (Hgg.), Geschichte des Christentums, 3 Bde, 2003/2005.

<sup>10</sup> Maßgeblich die Überlegungen bei Noethlichs K.-L., 1973, 51f., v.a. A. 52. Siehe auch Hürten H., Gregor der Große und der mittelalterliche Episkopat, in: ZsKG 73, 1962, 16-41; Prinz F. (Hg.), Herrschaft und Kirche, 1988; Bertelli C., 1987, 8ff; Angenendt A., Das Frühmittelalter, 1990. Nach Friedrich Prinz (Kelten, Römer und Germanen, <sup>2</sup>2005, 218) waren es gerade die "*Bistümer, die trotz regionaler substantieller Einbußen das stärkste Kontinuitätselement zwischen Antike und Mittelalter*" darstellten.

teilt: Die vor- und nachconstantinische Zeit<sup>11</sup>.

Methodisch kann man sich dem Thema von zwei gleichberechtigten Standpunkten nähern: Zum einen können die im Mittelalter respektive in der Neuzeit bekannten und etablierten Repräsentationsformen als Ausgangspunkt dienen, um von dort ihre Ursprünge in der Antike zu suchen. Diese Vorgehensweise birgt allerdings die Gefahr, dass Repräsentationsmöglichkeiten, die sich im formativen Prozess nicht durchsetzen konnten, von der Untersuchung nicht erfasst werden. Zugleich hat diese Methode zur Folge, dass die Rekonstruktion einer geschichtlichen Entwicklung, bei der man gewissermaßen vom "Endprodukt" ausgeht, einen allzu geradlinigen Entwicklungsprozess postuliert. Der Vorteil dieser Methode ist, dass sich – fast möchte man sagen: von selbst – eine sinnvolle Selektion der Untersuchungsgegenstände ergibt.

Alternativ zu dieser Herangehensweise kann man vom vor- beziehungsweise frühchristlichen Repräsentationsverhalten ausgehen und etwaigen Einflüssen, Adaptionen und Umformungen nachspüren. Die größte Gefahr dieser Methode lässt sich deutlich am Scheitern der These Theodor Klausers von der Nobilitierung des Klerus verdeutlichen<sup>12</sup>. Durch eine Erwartungshaltung übersensibilisiert, ist der Suchende leicht verführt, Verbindungen zu erkennen, die es so nie gab. Auch ist der Arbeitsaufwand bei dieser Methode ein unvergleichlich größerer. Letztlich wird die Quellenlage im Einzelfall darüber zu bestimmen haben, welche Vorgehensweise zur Anwendung kommt.

Die Annäherung an ein Problem, der eigene Standpunkt, folglich der Blickwinkel auf das Studienobjekt wird auch durch die angewandten Disziplinen beeinflusst. Es sind in der vorliegenden

---

<sup>11</sup> Campenhausen H.v., 1954, 267f; Chrysos E., Die angebliche "Nobilitierung" des Klerus durch Kaiser Konstantin den Großen, in: *Historia* 18, 1969, 119-128, 125f; Herrmann E., *Ecclesia*, 1980, 291; Herzog R., *Spätantike*, 2002; Prinz F., *Kelten, Römer und Germanen*, 2005, 217ff. Siehe auch unten A. 50.

<sup>12</sup> Klauser T., *Bischöfliche Insignien und Ehrenrechte*, 1974 (ND 1949), 195-212. Ähnlich bereits: Atchley E.G.F., *Ordo Romanus*, 1905; und Wickham J., *Church ornaments*, 1917. Schon kurze Zeit nach der Publikation dieser Rektoratsrede wurde von diversen Seiten Kritik an Klausers Beweisführung laut, der sich veranlasst sah, sich von "seiner" These zu distanzieren. Hans Ulrich Instinsky, Allan Vermeulen, Santo Mazzarino, Evangelos Chrysos, Werner Eck u.v.m. brachten die These Klausers mit überzeugenden Argumenten zu Fall. V.a. Theologen und christliche Archäologen – so bspw. Eduard Stommel und Carl Andresen – versuchten die Vermutung Klausers zu untermauern. Die Position Klausers wird/wurde vertreten von: Lechner J., *Liturgik*, 1953, 122f; v.a. Stommel E., *Bischofsstuhl und hoher Thron*, *JbAC* 1, 1958, 52-78; ders., *Die bischöfliche Kathedra im christlichen Altertum*, in: *MThZ* 3, 1952, 17-32; Demandt A., *Spätantike*, 1998, 250; Marksches C., *Politische Dimension des Bischofsamtes*, 1998, 441, v.a. A. 14; Bogyay T., *Art. Thron*, in: *LCI* 2004, 4, 305f; Adam A., *Liturgie*, 2005, 24; v.a. A. 18; und 73. Dagegen: Instinsky H.U., *Bischofsstuhl*, 1955; ders., *Offene Fragen*, 1971; Wolf G., *Gloriosissimus papa*, 1958; Mazzarino S., *Costantino e l'episcopato*, 1956; Vermeulen A.J., *Gloria*, 1956, 40f; Chrysos E., *Angebliche Nobilitierung*, 1969; Jerg, *Vir venerabilis*, 1970, 39f; Eck W., *Christen im höheren Reichsdienst*, 1979; Engels O., *Pontifikatsantritt*, 1985, v.a. 728ff.



Arbeit ihrer viele. Nicht zuletzt der vielschichtige Begriff "Repräsentation" mit allen seinen verschiedenen Bedeutungen und Bedeutungsnuancen macht diese Untersuchung zum Gegenstand unterschiedlicher Fachgebiete.

## 1. 2. DEFINITIONEN UND VORÜBERLEGUNGEN

Ein zentraler Angelpunkt der Arbeit ist der Begriff Repräsentation<sup>13</sup>. Der Begriff Repräsentation (lat. *repraesentatio*) hat sich aus römischer Zeit zumindest seinen weiten Sinngehalt bewahrt<sup>14</sup>. Ein Kurier kann seinen Herrn repräsentieren. Botschafter stehen für ganze Nationen und repräsentieren diese. Man kann aber auch Repräsentant einer sozialen Schicht sein, oder einer Berufsgenossenschaft. Epochen haben ihre Repräsentanten usw. Allen diesen Beispielen ist gemeinsam, dass ein einzelner auf abstrakte und nahezu metaphorische Weise für ein Kollektiv steht: pars pro toto. Nicht zuletzt, um dieser abstrakt in einer Person oder einem Amt präsenten Größe die Ehre zu erweisen, wird Repräsentation häufig inszeniert oder gar ritualisiert.

Der Bischof war als höchster Repräsentant der Gemeinde geradezu genötigt, seiner exzeptionellen Stellung in irgendeiner (repräsentativen) Weise öffentlich Ausdruck zu verleihen und zwar sowohl innerhalb der Gemeinde als auch nach Außen hin<sup>15</sup>. Zugleich ist jeder Bischof darüber hinaus Repräsentant seines Amtes<sup>16</sup>. Wie schon anhand der zeitlichen Eingrenzung ersichtlich geworden ist, beschäftigt sich diese Untersuchung mit den Ursprüngen und der Ausgestaltung der Formen und Darstellungsmöglichkeiten bischöflicher Repräsentation<sup>17</sup>.

Grundkonstanten einer jeden Form von Repräsentation sind, in funktionaler Hinsicht, Publikum

---

<sup>13</sup> V.a. die Überlegungen bei Eich A., Politische Literatur, 2000, 353-366. Ausf. zum Begriff: Hoffmann H., Repräsentation, 42003.

<sup>14</sup> Im Lateinischen konnte *repraesentatio* etwa "bildliche Darstellung", "Bezahlung", "Erfüllung" u.v.m. bedeuten. Vgl. Georges-LDHW, 2, 2329. Der Begriff gelangte indirekt im 19. Jh. aus dem Französischen ins Deutsche. Allg.: Podlech A., Art. Repräsentation, in: GGB 5, 509-547; v.a. 509f; Werber N., Art. Repräsentation, in: ÄGB 5, 264-290; v.a. 264ff (bes. den Ansätzen von Jürgen Habermas verpflichtet); Bergmann M., Repräsentation, 2000, v.a. 166ff; zuletzt: Schaede S., Stellvertretung, 2002, 171-190 (weitere Lit.).

<sup>15</sup> Maccarrone M., Cattedra episcopale, 1979, 130.

<sup>16</sup> Elisabeth Herrmann-Otto (Ecclesia, 1980, 29) betont die Bedeutung des Wortes Repräsentation im Sinne des Repräsentanten. So sei der Bischof "... zum eigentlichen Repräsentanten der Gemeinde im Inneren und nach Außen hin ..." geworden. Ebda 187ff; 192; 290. Dazu auch: Hoffmann H., Weber G./Zimmermann M., Propaganda, Selbstdarstellung und Repräsentation, 2003, 11ff; Hoffmann H., Repräsentation, 42003, bes. Kap. 1-2.

<sup>17</sup> Wolfgang Wischmeyer (Sozialgeschichte, 1989, 100) formulierte die für uns zentrale Frage: "Was für Möglichkeiten der Repräsentation der Kirche in der Gesellschaft gab es noch?"

und Repräsentant<sup>18</sup>. Insofern ist davon auszugehen, dass auch die weitgehend passive Öffentlichkeit Einfluss auf die Ausgestaltung und Etablierung von Repräsentationsformen hat<sup>19</sup>. Vor einigen Jahren hat Bernhard Jussen zu Recht in einem Aufsatz geklagt, dass "*... die wissenschaftlichen Erklärungsmuster und Systematisierungen weiterhin an der Gesetzgebung und den Institutionen orientiert bleiben, nicht an den Gruppen, schon gar nicht an den Handlungen. Die Entstehung der Bischofsherrschaft wird nicht betrachtet als eine regionale Hervorbringung bestimmter Gruppen. Sie gilt als Delegation an eine Institution oder als Usurpation durch eine Institution.*"<sup>20</sup> Der Einfluss des "Publikums" kann im negativen, wie auch im positiven Sinn bedient werden, lässt sich doch auch das Phänomen beobachten, dass Bischöfe der Erwartungshaltung des Publikums bewusst zuwiderhandeln<sup>21</sup>. Die Öffentlichkeit muss jedenfalls als einflussreicher Faktor in die Untersuchung mit einbezogen werden.

Repräsentation beschränkt sich freilich nicht nur auf Gesten, sondern erstreckt sich auch auf gegenständliche Dinge<sup>22</sup>. Demgemäß möchte ich die Repräsentationsformen in zwei große Bereiche einteilen<sup>23</sup>. Man könnte den einen Bereich wohl am Besten mit der Bezeichnung "performative Repräsentation" erfassen, welche also Handlungen mit repräsentativem Charakter umfasst. Als "Objektsrepräsentation" könnte dann die zweite große Kategorie bezeichnet werden, worunter die unterschiedlichen Möglichkeiten dinglicher Repräsentation fällt. Natürlich sind im Umkehrschluss durchaus nicht alle Gegenstände oder Gesten, die für die Öffentlichkeit bestimmt sind (*praesenta-*

---

<sup>18</sup> Dass es folglich zu einer reziproken Beeinflussung von Gesellschaft und Repräsentant kommen muss, hat bereits Frank Kolb (Statussymbolik, 1977, 245) betont.

<sup>19</sup> Weber G./Zimmermann M., Propaganda, Selbstdarstellung und Repräsentation, 2003, 35-40; zit.: 35: "*... Habitus, Gestus und Ornat wurden ebenso wie die dahinterstehenden Ideologien mit Blick auf den Zuspruch der Beherrschten gestaltet, die hierbei durchaus als Ideengeber fungieren konnten, ...*" Vgl. auch: Alföldi A., Monarchische Repräsentation, 1980, IXf. Weitergehend ausgeklammert werden muss – aufgrund der Rahmenbedingungen dieser Arbeit – die Frage, welche Wirkung bzw. Rezeption der Repräsentationsakt erzielte. Für eine Untersuchung des Repräsentationsverhaltens von Bischöfen kann jedoch eine Wirkung beim Publikum vorausgesetzt werden.

<sup>20</sup> Jussen B., Bischofsherrschaften, 1995, 679.

<sup>21</sup> Ambrosius (ep. 6 [28], 1; zit. unten: A. 334) empfiehlt einem jungen Amtskollegen – Irenaeus – sich eben nicht so zu verhalten, wie die Menschen es erwarten. Auch wenn er von "*plebs*" und "*populus*" spricht – es wird doch unmissverständlich klar, dass er damit den Gegensatz von Klerus (v.a. aber dem Bischof) und den Laien benennt.

<sup>22</sup> *Insignia, habitus, ornamenta* und *dignitas* sind mögliche Repräsentationsformen. Plastisch: Kolb F. Statussymbolik, 1977, 239f.

<sup>23</sup> Für unsere Arbeit wenig sinnvoll, ist Frank Kolbs (Statussymbolik, 1977, 244) Einteilung der "Statussymbole" (welche sich weitgehend mit unseren Repräsentationsgegenständen decken) in "*... militärischen Ausrüstungsgegenständen, ... sonstigen Gebrauchsgegenständen ... und magisch-sakralen Objekten ...*"

re), auch repräsentativ. Sie bedürfen dazu eines überpersönlichen Charakters, damit sich in der einen Person des Repräsentanten gewissermaßen das Abbild einer Institution (konkret: Gemeinde und/oder Episkopat) erkennbar wird. Anders formuliert: In Interaktion mit der Öffentlichkeit entwickelt der Repräsentant in seiner Funktion als Vertreter eines Kollektivs eine abstrakte Bildersprache, deren Aufgabe die Repräsentation ist.

Demgegenüber sollte m.E. der Begriff "Selbstinszenierung" abgegrenzt werden, der zwar im alltäglichen Sprachgebrauch häufig synonym benutzt wird, dessen zentrale Bedeutungen individueller Darstellung ihn jedoch von Repräsentation im engeren Sinn unterscheidet<sup>24</sup>. Setzt ein Individuum seine eigene Person in der Öffentlichkeit in Szene, so handelt es sich im engeren Sinn eben nicht um Repräsentation, sondern es ist von Selbstdarstellung oder gar Prahlerei zu sprechen. Doch so manches Mal hat das schöpferische Genie eines Individuums durch Selbstinszenierung einen breiten Nachahmerkreis gefunden und so letztlich eine neue Form der Repräsentation geschaffen<sup>25</sup>. Wird solche Selbstdarstellung ausreichend rezipiert und verfestigt sich der symbolische Gehalt, so kann daraus schließlich natürlich auch normierte Repräsentation im eigentlichen Sinn entstehen<sup>26</sup>. Bei der Ausbildung neuer Repräsentationsformen – wie dies beim Bischofsamt in der Antike ja zweifelsohne der Fall gewesen sein muss<sup>27</sup> – führte die Entwicklung nicht selten von individueller Selbstdarstellung hin zu allgemein akzeptierten und letztendlich genormten Repräsentationsfor-

---

<sup>24</sup> "Selbstinszenierung" ist ein modernes Kompositum. Es besteht zum einen aus dem griech. *σκηνή* in seiner Bedeutung von "(Theater-) Bühne", der sich transkribiert im lat. *sc(a)ena* wiederfindet. Aus dem Franz. fand der Begriff im 18. Jh. Eingang ins Dt. Der zweite Teil des Kompositum muss nicht weiter erläutert werden. Siehe Pape W., GDHW, 2, 895f; Kluge F., Etymologisches Wörterbuch, <sup>24</sup>2002, 901.

<sup>25</sup> Um ein geläufiges Bsp. anzuführen: Der Begriff "Palast", der die repräsentative Wohnstatt der Herrscher bezeichnet, leitet sich letztlich von der *domus* Augusti auf dem Palatin (*palatium* etc.) ab. Die Selbstinszenierung des Augustus qua Architektur wurde zu einer allg. akzeptierten Repräsentationsform und schließlich übertrug man die topographische Bezeichnung auf vergleichbare Bauten. Winterling A., *Aula Caesaris*, 1992, v.a. 209ff.

<sup>26</sup> Jussen B., *Bischofsherrschaften*, 1995, 684: "*Zur Legitimierung und Repräsentation benötigt man akzeptierte, übergeordnete Kriterien, einen akzeptierten Denkraum.*" Konkretes Bsp.: Eich A., *Propaganda und Repräsentation*, 2003, 82.

<sup>27</sup> Aufgrund des neuen Wertekanons des Christentums – zuallererst ist dabei an das Gebot der *humilitas* zu denken – und des Spannungsverhältnisses zum römischen Staat musste die neuentstandene Rangfolge des Klerus neue Repräsentationsformen entwickeln. Demut darf jedoch nicht mit einer Art Uniformierung verwechselt werden. Demut war folglich in relativer(!) Weise an die soziale Provenienz gebunden und beeinflusste in erster Linie das "äußere" Erscheinungsbild und damit auch die Repräsentation. Ad *humilitas* bspw.: 1. Petr., 3, 3-8; 1. Klem. 13, 1-19; 1. Röm., 12, 4ff. Ad Gleichheit: 1. Klem., 37, 5-39; Lact., *div.inst.* 5, 15; Aug., *civ.Dei*, 19, 13. Allg. Adriaans M., *Omnibus rebus ordo*, 1995, 19.

men<sup>28</sup>. Natürlich ist eine messerscharfe Trennung zwischen den Sinngehalten der Begriffe Repräsentation und Selbstdarstellung nicht möglich, es besteht mithin eine gemeinsame Schnittmenge, sodass es im Zweifelsfall dem subjektiven Empfinden des Betrachters überlassen bleibt, sich für den einen oder anderen Begriff zu entscheiden.

In funktionaler Hinsicht befindet sich Repräsentation in einer engen Verflechtung mit der Hierarchie. *"Repräsentation ist der Ausdruck genormter Hierarchie"* – um es mit den einprägsamen Worten Andreas Alföldis auszudrücken<sup>29</sup>. Als *conditio sine qua non* einer jeden Form von Repräsentation bedarf es einer Hierarchie<sup>30</sup>. Während Repräsentation also genormter Strukturen bedarf, muss sie ihrerseits jedoch mitnichten in genormten Bahnen verlaufen<sup>31</sup>. Die Inszenierung der Zugehörigkeit zu einer bestimmten "Etage" im hierarchischen Bau ist flexibler und zum Teil auch kurzlebiger als das hierarchische Gebäude selbst. Oder anders formuliert: Repräsentation drückt zwar normierte Verhältnisse aus, auf denen sie fußt, kann aber ihrerseits sehr wohl auch ohne exakte Definition funktionieren. Ihre Entwicklung kennt keinen bestimmten Raum und keine festgelegte Form oder Zeit. Es kann sich um offizielle, vereinheitlichte und allgemein akzeptierte Repräsentation handeln, es kann sich aber auch – wiederum vor allem in der Phase der Entwicklung neuer Repräsentationsformen – um Selbstdarstellung handeln, die eines allgemeinen Konsenses entbehrt und erst durch unterschwellige Bemühungen allmählich im kollektiven Bewusstsein und Gedächtnis mit einem bestimmten Amt in Verbindung gebracht werden muss. Dabei muss nicht erst bewiesen werden, dass gerade die latente Form oder Formulierung von Repräsentation am schwierigsten zu fassen ist. Die Folge dieser trivialen Feststellung ist jedoch von weitreichender Bedeutung: Sprache und Gestik, aber auch Bauten oder Kleider können der Repräsentation dienen, die aber aus der Distanz von

---

<sup>28</sup> Adriaans M., *Omnibus rebus ordo*, 1995, 233: *"Rang ist keine absolute Größe, er bezieht sich immer auf eine vorgegebene soziale Einheit. Existieren mehrere Rangsysteme nebeneinander, kann sich hieraus die Notwendigkeit einer Relationierung zwischen den unterschiedlichen Rangsystemen ergeben."* Siehe ergänzend: Kraft H., Konstantin und Bischofsamt, 1957, 40; Jerg E., *Vir venerabilis*, 1970, 155; Eck W., *Der Einfluß der konstantinischen Wende auf die Auswahl der Bischöfe im 4. und 5. Jahrhundert*, Chiron 8, 1978, 562.

<sup>29</sup> Ders., *Monarchische Repräsentation*, 1980 (ND. MDAIR 1934/35). Siehe auch die Überlegungen zum Begriff Hierarchie bei: Eich P., *Metamorphose*, 2005, 11ff; v.a. 20f.

<sup>30</sup> Frank Kolb (*Statussymbolik*, 1977, 239ff) betonte die Verzahnung von Hierarchie (Stichwort: "Differenzierung") und Statussymbolen (Stichwort: "formelhafte Darstellung der Hierarchie"). Siehe auch Popitz H., *Machtbildung*, 1968. Kurze Darstellung der kirchlichen Hierarchie: Sägmüller J.B., *Kirchenrecht*, 1925, 45f.

<sup>31</sup> Octavian Bârlea (*Die Weihe der Bischöfe*, 1969, 15) hierzu: *"Diese Begegnung mit dem anfänglichen Christentum wird aber wegen ihrer hohen Problematik für den Fragenden zu einer Prüfung, ja sie kann sogar zu einem Stein des Anstoßes werden. Und sie ist es auch für viele in der Frage der Gründung der Hierarchie geworden."* Dazu unten Kap. 2.

Jahrhunderten nicht mehr ohne Weiteres in dieser Funktion zu erkennen sind. Diese Formen der Repräsentation kann man am besten mit Aussagen vergleichen, die sich sprichwörtlich "zwischen den Zeilen finden". Es ist für denjenigen schwierig die Aussage zu begreifen, der die Sprache nicht "lebt". Häufig muss man zudem enttäuscht feststellen, dass die Quellen, obwohl ihren Autoren der Sinn zweifelsohne bekannt war, es selten der Mühe wert befanden, uns eine umfassende Erklärung zu bieten. Dies gilt nicht nur für deskriptive Quellen. Unlängst hat Ulrike Egelhaaf-Gaiser in einer innovativen Studie zu den Vereinsgebäuden in Ostia für die Wahrnehmung des Raumes festgestellt, dass gerade die "... *gesellschaftliche Erziehung und Gewöhnung an bestimmte Raumsituationen und ihre Wertigkeit ... zur räumlichen Sozialisation und Ausprägung fester Verhaltensmuster ...*" führen<sup>32</sup>. Diese Beobachtung lässt sich auf die Repräsentation im Allgemeinen übertragen<sup>33</sup>.

Umgekehrt zieht aber jede Hierarchie, um diesen Begriff erneut aufzugreifen, geradezu zwangsläufig auch Repräsentation in irgendeiner Form nach sich<sup>34</sup>. Die Hierarchie – meist anschaulich in pyramidalen Form dargestellt – vermag häufig die realen Machtverhältnisse innerhalb einer Gruppe am besten zu reflektieren<sup>35</sup>. Je exklusiver eine Position ist, umso größer wird der Druck von den – bildlich gesprochen – darunter liegenden Ämtern und Schichten auf dieselbe, oder anders ausgedrückt: Desto begehrt ist sie<sup>36</sup>. Für uns ist die Beobachtung von größter Bedeutung, dass die einzelnen *strata* einer Rangordnung einen bestimmten Ruf (*dignitas*) genießen und diesem gerecht zu werden versuchen. Denn die in einer Rangfolge geordneten Schichten sind bemüht, ihren Ruf zu wahren, zu pflegen, zu verbessern und nach außen hin ihre jeweilige Zugehörigkeit zu demonstrieren. Unser Hauptaugenmerk gilt dabei zum einen natürlich der klerikalen Ämterhierarchie, zum anderen aber auch dem "gesellschaftlichen Aufstieg" des Episkopats.

Aufgrund der speziellen Situation des Christentums im römischen Reich musste die junge Glaubensgemeinschaft ursprünglich eine Rangfolge abseits der sozialen Hierarchie ausformen<sup>37</sup>. Die

---

<sup>32</sup> Egelhaaf-Gaiser U., Religionsästhetik, 2002, 126.

<sup>33</sup> Hölscher T., Bildsprache, 1987; v.a. 1-4; 9f; 49ff; 125ff; (dazu die Rez.: Fehr B., in: Gnomon 62, 1990, 722-729, bes. 725ff; Wallace-Hadrill A.(Hg.), Patronage, 1989, 1-11 (div. Beiträge); Bergmann M., Repräsentation, 2000, 165-168; Egelhaaf-Gaiser U., Religionsästhetik, 2002, 129, A. 24.

<sup>34</sup> Lienemann W., Kirche und Macht, 1998, 163f.

<sup>35</sup> Max Weber (Wirtschaft und Gesellschaft, <sup>5</sup>1972, 28) versteht unter Macht "... *die Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf ihre Chance beruht.*" Insofern kann Repräsentation auch auf die realen Machtverhältnisse einwirken.

<sup>36</sup> Noethlichs K.-L., Zur Einflußnahme des Staates auf die Entwicklung eines christlichen Klerikerstandes, in: JbAC 15, 1972, 136, v.a. A. 3; 148; 153.

<sup>37</sup> Einprägsam die Formulierung von Heinz Kraft (Bischofsamt, 1957, 40): "*Sie (i.e. Bischöfe) sind in das Gefüge der*

*communis opinio* besagt, dass im Laufe des 2. Jahrhunderts die dreigeteilte klerikale Hierarchie weitgehend ausgebildet war<sup>38</sup>. Zuerst wird sich – davon kann man ausgehen – das Amts- und Hierarchieverständnis in den gemeinsamen, christlichen Versammlungen geäußert haben. Möglicherweise sind schon in den ersten christlichen Feiern und folglich schon vor der Ausformung der klerikalen Rangordnung nachhaltige Verhaltensmuster geprägt worden, die in die spätere Repräsentation einfließen<sup>39</sup>. Spätestens als mit Constantin das Christentum endgültig zur *religio licita* erklärt wurde, konnte/musste sich die klerikale Ämterfolge der Ausgestaltung von öffentlichen Repräsentationsformen stellen<sup>40</sup>. Undenkbar ist aber, dass ausgerechnet der Bischof sich die Insignien jener staatlicher Beamter angeeignet haben könnte, die noch wenige Jahre zuvor die Christenverfolgungen leiteten<sup>41</sup>. Damit sind die Weichen für eine Art Konkurrenz zweier Repräsentationssysteme gestellt, die sich in den Texten immer wieder greifen lassen. "*Vor Gott zählen all diese Dinge* (i.e. Insignien - rangverleihende Attribute) *nicht. Jedes Sich-erhöht-fühlen auf Grund von nobilitas und res saeculares ist daher unangemessen.*"<sup>42</sup> In dieser Aussage des Ambrosius manifestiert sich deutlich die Parallelexistenz zweier Rangsysteme mit ihren unterschiedlichen Repräsentationsformen<sup>43</sup>. Für die bischöfliche Repräsentation musste insofern einerseits das Bedürfnis und die Notwendigkeit bestehen, sich von dem weltlichen Repräsentationskonzept abzuheben, andererseits gab es gar keine andere Möglichkeit, als sich tradierter Verhaltens- und Denkmuster zu bedienen<sup>44</sup>.

---

*Ränge und Würden (gemeint sind die weltlichen) nicht eingeordnet, sondern verkörpern eine Ordnung sui generis, die jener staatlichen Ordnung keinesfalls unterlegen und deren höchster Stufe vergleichbar, aber doch deutliche eine andere sind.*" Dagegen: Demandt A., Spätantike, 1998, 250; Marksches C., Politische Dimension des Bischofsamtes, 1998, 441, v.a. A. 14.

<sup>38</sup> Dazu bspw. Marksches C., Strukturen, 1997, 208ff. Siehe auch unten S. 19ff.

<sup>39</sup> Inspirierend: Warlands R., Liturgien als Kommunikationsgeschehen, 2002, 153ff.

<sup>40</sup> Herrmann E., Ecclesia, 1980, 291.

<sup>41</sup> Relevante Quellen zusammengestellt bei: Loening E., Gemeindeverfassung, 1966 (unv.ND. 1888), 47. Die Idee einer Eingliederung der klerikalen Hierarchie in die weltliche Rangfolge erfuhr durch die vielbeachtete Bonner Rektoratsrede Theodors Klauser i.J. 1948 breite Aufmerksamkeit. Siehe oben A. 12.

<sup>42</sup> Ambr., psalm. 118; vgl. ders., serm. 15, 32. Siehe dazu Adriaans M., Omnibus rebus ordo, 1995, 88.

<sup>43</sup> Dieses Phänomen ist in der Antike einzigartig. Denn im antiken Rom waren die Priesterämter weitgehend Ehrenämter und somit zumeist mit Leuten besetzt, die gleichzeitig in Politik, Militär und Gesellschaft eine Karriere durchliefen. Geschätzt wurden die Priesterämter v.a. aufgrund ihres Repräsentationsgehaltes. Vgl. etwa: Aug., res gestae 10, 2, 23-28. Schumacher L., Priesterkollegien, in: ANRW 2, 16, 1, 661f.

<sup>44</sup> Diese Verzahnung lässt sich anhand der Adaption des römisch-administrativen Begriffes "Diözese" durch das Christentum exemplarisch verbildlichen. "*Die Angleichung an die staatlichen Diözesen kommt nur begrifflich zum Ausdruck, ...*" schreibt Carl Andresen (Kirchen der alten Christenheit, 1971, 376). Die neue Religion bediente sich jener Elemente (in diesem Fall, eines administrativen Begriffes), derer sie bedurfte und modelte sie um (hier: neuer Sinn-

Dennoch wurden die Formen der Repräsentation keineswegs direkt von den staatlichen Würdenträgern übernommen, auch wurde der Klerus keinesfalls in die weltliche Hierarchie eingegliedert<sup>45</sup>. Der Wille zur Selbstinszenierung und das kollektive Bedürfnis nach Repräsentanten waren die wichtigsten formgebenden Faktoren. "*Dann zeigt sich, daß das Bündnis mit der 'Welt' letztlich nur Folge des Öffentlichkeitswillens der reichskatholischen Kirche war ...*" schrieb Carl Andresen<sup>46</sup>. Dieser "Öffentlichkeitswille" wurde durch die frühe Entwicklung des Christentums im Kontext des Imperium Romanum empfindlich gehemmt, aber auch geprägt. Die auf drei Jahrhunderte sporadisch verteilten Pogrome, ebenso wie ein dem Christentum immanentes Abgrenzungsideal sowohl zur paganen Welt als auch gegenüber "häretischen" Gruppierungen zeitigten die Entstehung einer Art "Parallelgesellschaft"<sup>47</sup>.

Damit ist bereits wiederholt ein weiterer zentraler Terminus angeklungen. Der Begriff "Amt" wurde in der Forschung häufig in missverständlicher Weise benutzt, auf eine Begriffsdefinition mithin meist verzichtet<sup>48</sup>. Von Ämtern kann man dann sprechen, wenn sowohl klar umrissene Aufgabenbereiche ebenso wie Privilegien an Funktionäre gebunden werden<sup>49</sup>. Die Aufgaben und Vorrechte sind gewissermaßen unabhängig von der Person des Amtsinhabers. Denn mit dem Ausscheiden einer Person als Amtsinhaber werden sowohl Rechte als auch Pflichten meist in einer feierlich-öffentlichen, ja repräsentativen Zeremonie dem Nachfolger übertragen.

Nach dem bisher Gesagten müsste das (Bischofs-) Amt im konsequenten Umkehrschluss allein anhand seiner Repräsentation zu erkennen sein. Es gilt demgegenüber zu bedenken, dass der Inhaber eines Bischofsamtes eben nicht nur Repräsentant seines Amtes war. Nicht nur bei Inhabern von Bischofsämtern, sondern allgemein bei Amtsträgern spiegeln sich in unterschiedlichem Maß auch dessen soziale Herkunft, kulturelle oder sprachliche Zugehörigkeit, gesellschaftliche oder gar

---

gehalt). Ähnlich verlief dann, nachdem das Christentum zur *religio licita* erhoben worden war, die "Angleichung" beider Hierarchien aneinander, woraus das neue, spätantike-mittelalterliche Gesellschaftsverständnis erwuchs. Vor bereits über 100 Jahren veranlasste dieser Prozess Johannes Säg Müller (Die Idee von der Kirche als Imperium Romanum im kanonischen Recht, in: ThQS 80, 1898, 50f) von der Kirche, als "Imperium Romanum" zu sprechen. Siehe auch Gelzer H., Reichsparlamente, 1907, 142-155; v.a. Gaudemet J., La formation du droit, 1957, 204ff; Straub J., Ordination von Bischöfen, 1964, 342f; A. 41; Lorenz R., Die Kirche in ihrer Geschichte, 1992, 1, v.a. 11f; Adriaans M., Omnibus rebus ordo, 1995, 3.

<sup>45</sup> Vgl. oben A. 12.

<sup>46</sup> Andresen C., Kirchen der alten Christenheit, 1971, 398.

<sup>47</sup> Jussen B., Bischofsherrschaften, 1995, 688: "Legitimationsrahmen der Bischöfe war – trotz aller Verwobenheit mit dem Imperium – die ecclesia."

<sup>48</sup> Vgl. Bârlea O., Die Weihe der Bischöfe, 1969, v.a. 28ff.

<sup>49</sup> Siehe v.a. Faivre A., Art. Kleros, in: RAC 21, 2006, 65-95 v.a. 79ff; (weitere Lit.). Dazu auch unten A. 57.

politische Orientierungen etc. in zum Teil geradezu repräsentativer Weise wider<sup>50</sup>. Diese Faktoren können gerade dann einen hohen Grad an Beeinträchtigung entfalten, wenn sie auf Repräsentationsformen stoßen, die sich erst etablieren müssen, so wie es bei der bischöflichen Repräsentation sicherlich bis in das späte 4. Jahrhundert und zum Teil sogar darüber hinaus der Fall war.

Anfangs beinahe individuell, später regional differenziert, dann für ganze Provinzen gültig und schlussendlich – zumindest für den Westen – einheitlich, wurden unterschiedliche Möglichkeiten bischöflicher Repräsentation allmählich nivelliert, normiert und schließlich kanonisiert<sup>51</sup>. Dabei musste sich der Prozess der Normfindung freilich gegen regionale Partialinteressen und -traditionen durchsetzen, die jedoch allmählich vor allem in den Synoden und Patriarchaten ihre Konsens schaffende Autorität anzuerkennen begannen<sup>52</sup>.

### 1. 3. ZUR GLIEDERUNG

Diese einleitenden, allgemeinen Überlegungen aufgreifend, ergibt sich folgende Gliederung der Arbeit:

Erst die Existenz einer Hierarchie erfordert und ermöglicht Repräsentation, sodass zuvorderst in einem kurzen Abriss die Genese des Bischofsamtes im Zuge der Ausformung klerikaler Ämter in den ersten drei Jahrhunderten dargelegt werden soll (Kap. 2). Eine argumentative Positionierung der vorliegenden Arbeit hinsichtlich der Entwicklung des Bischofsamtes in den ersten Jahrhunderten wird nicht zuletzt auch durch die diesbezüglich auseinanderdriftenden Vorstellungen in der Forschung notwendig.

Der Einfluss, den die Öffentlichkeit auf die Ausformung der bischöflichen Repräsentation ausübte, ist im anschließenden Abschnitt darzustellen (Kap. 3). Dazu bedarf es freilich einer methodisch bedingten Kategorisierung der Gesellschaft, da naturgemäß das Verhalten gegenüber ein und demselben Amt von der sozialen Provenienz abhängig ist.

Es folgen die beiden Kapitel, die den methodischen Kern der Studie bilden. Den Anfang macht

---

<sup>50</sup> Mehrere Gründe machen eine exakte Rückführung auf einen Rang oder einen Titel etc. so schwierig. Die Tatsache, dass Würdenträger meist mehrere verschiedene Würden, Ämter usw. innehatten und repräsentierten bzw. einen längeren Abschnitt ihres sozialen Aufstieges der Öffentlichkeit zur Schau stellten, macht eine exakte Einordnung in ein eng gestricktes Raster unmöglich. Die Überlegung muss theoretisch bleiben und soll als Denkmuster dienen.

<sup>51</sup> Ähnlich auch Labhart V., *Bischofsring*, 1963, 25: "Als Vereinheitlichungsfaktoren waren wirksam Sprache und Volkstum, geographische und staatliche Zusammengehörigkeit, der Ausbau der Metropolitan- und Patriarchalverfassung." Bei dieser Aufzählung sind Konzilien zu ergänzen.

<sup>52</sup> Allg. Andresen C., *Kirchen der alten Christenheit*, 1971, 375f; v.a. Sieben H.J., *Überlieferung der Konzilien*, 2005, 23-26.



die Darstellung des Ursprung bischöflichen Repräsentationsverhaltens bis in constantinische Zeit (Kap. 4).

Es folgt die Darstellung der weiteren Entwicklung der Repräsentation des Episkopats von der Zeit Constantins bis zum Niedergang des weströmischen Reiches (Kap. 5).

Eine Zusammenfassung der Teilergebnisse, die am Ende der jeweiligen Kapitel gegeben werden, beschließt die Arbeit (Kap. 6).

Noch ein letzter Hinweis an dieser Stelle: Die Tatsache, dass in der vorliegenden Arbeit der Einfluss wahrer Gläubigkeit und Religiosität auf die Ausformung bischöflicher Repräsentation kaum zur Sprache kommt, sollte nicht über ihre zum Teil maßgebliche Bedeutung hinwegtäuschen. Dieser Mangel ist ausschließlich der Zielsetzung der vorliegenden Arbeit geschuldet und sollte dem Leser stets auch präsent sein.

## 2. URSPRUNG UND GENESE DES BISCHOFSAMTES

*"..., die Dinge werden harmlos mit dem Abstand, genauso wie mit der Zeit. Was heute und hier wichtig ist, hat an einem anderen Ort keine Bedeutung und wird morgen keine Bedeutung haben, weder hier noch sonstwo."*  
Mendoza E., Mauricios Wahl

Den wechselnden Status des Bischofsamtes gleichmäßig zu verfolgen, fällt nicht immer leicht: Vor allem die ersten drei Jahrhunderte der Christenheit werden nur von wenigen Quellen schlaglichtartig erhellt. Demgegenüber sieht man sich mit einer überwältigenden Anzahl von wissenschaftlichen Publikationen zum Ur- und Frühchristentum konfrontiert. Ebenso beeindruckend ist die Anzahl divergierender Darstellungen, die einmal mehr verdeutlichen wieviel interpretatorischen Spielraum der Mangel an Quellen mit sich bringt<sup>53</sup>.

Existierte tatsächlich schon in frühester Zeit – wie dies etwa Elisabeth Herrmann-Otto in ihrer Dissertation behauptet – ein Konkurrenzverhältnis zwischen Episkopalverfassung und Hausgemeinden?<sup>54</sup> Oder standen sich vielmehr presbyteriale- und episkopal-diakonale Ordnungen gegenüber, wie es Joachim Gnilka darstellt?<sup>55</sup> Octavian Bârlea seinerseits postuliert in Abhängigkeit vom jeweiligen kulturellen Kontext ein "kollektives Führungssystem" im Westen, während sich im Osten die "individuelle Führung" durchgesetzt habe, woraus er die einzigartige Stellung des Episkopats herzuleiten sucht<sup>56</sup>. Die Liste an Meinungen und Darstellungen der Entwicklung früher christlicher Kirchenorganisation ließe sich mithin ins Unüberschaubare erweitern. Gerade diese ei-

---

<sup>53</sup> Lit. in arg eingeschränkter Auswahl: Lietzmann H., *Alte Kirche*, 1961; Campenhausen H.v., *Kirchliches Amt*, 1963; Congar Y. (Hg.), *Bischofsamt*, 1964; Gilliard F. D., *Origins of Bishops*, 1966; Mahlherbe A.J., *Early Christianity*, 1977, v.a. 60-91; Barnes T.D., *Emperor and Bishops, A.D. 324-344*, in: *AJAH* 3, 1978, 53-75; Chadwick H., *Christian Bishop*, 1980; Theissen G., *Studien zur Soziologie*, 1983, 3-34 (älterer Forschungsüberblick); Cunningham A., *Bishop*, 1985; Schöllgen G., *Monepiskopat und monarchischer Episkopat. Eine Bemerkung zur Terminologie*, in: *ZNW* 77, 1986, 146-51; ders., *Hausgemeinden, οἶκος-Ekklesiologie und monarchischer Episkopat*, in: *JbAC* 31, 1988, 74-90; Heinzlmann M., *Bischof und Herrschaft*, 1988; Dassmann E. (Hg.), *Ämter und Dienste*, 1994 (verschiedene hier gesammelte Studien sind relevant; v.a. 49-71); Brent A., *Hippolytus and the Roman Church*, 1995; Gnilka J., *Die frühen Christen*, 1996, bes. 274-285; Cracco-Ruggini L., *Vir sanctus*, 1998; Drake H.A., *Constantine and the bishops*, 2000; Volp U., *Liturgical Authority*, 2003.

<sup>54</sup> Herrmann-Otto (*Ecclesia*, 1980, 24) reicht für dieses Postulat der Vw. auf Magn., 7, 1. Dagegen etwa Gielen M., *Zur Interpretation der paulinischen Formel ἡ κατ'οἶκον ἐκκλησία*, in: *ZNW* 77, 1986, 109-25.

<sup>55</sup> Gnilka J., *Die frühen Christen*, 1996, 281 und A. 24.

<sup>56</sup> Ders., *Die Weihe der Bischöfe*, 1969, 36ff.

gentlich doch wünschenswerte Aufmerksamkeit der Forschung macht denkwürdiger Weise eine eigene Stellungnahme unumgänglich.

## 2. 1. DER URSPRUNG DES BISCHOFSAMTES UND DIE ENTWICKLUNG DER GEMEINDE

Weitgehend Einigkeit herrscht in der Wissenschaft darüber, dass sich die junge christliche Gemeinde nicht direkt an die Ausgestaltung einer Ämterrangfolge machte<sup>57</sup>. Die Quellen, die zeitnah über die ersten christlichen Generationen berichten, zeigen uns einen religiösen Kreis, der sich noch weitgehend dem Judentum zugehörig fühlte, obwohl sich freilich der Bruch schon früh abzuzeichnen begann<sup>58</sup>. Und so traf sich diese jüdische Sekte, die zwar augenscheinlich auch den jüdischen Feiern und Versammlungen beiwohnte, gleichzeitig auch in exklusiver Gesellschaft in Privathäusern<sup>59</sup>. Hier feierten sie das Mahl zur Erinnerung des Todes ihres Herrn Jesus Christus<sup>60</sup>. Der Ursprung christlicher Versammlungen ist im häuslich-familiären Umfeld zu suchen<sup>61</sup>. Bereits Peter Lampe stellte in seiner vorbildlichen Studie zum frühen Christentum in Rom fest: "*Der erste und*

---

<sup>57</sup> Wenn wir mit dem Begriff "Amt" eine "dauernde, institutionelle Einrichtung" bezeichnen, die "... von bestimmten Menschen in der Kirche in der Regel auf Dauer übernommen und ausgeübt und an andere weitergegeben ..." (Zit.: Gnika J., *Die frühen Christen*, 1996, 274) werden, so kann im 1. Jh. noch nicht von christlichen Ämtern gesprochen werden. Stellt man Amt gleich mit "Diener" so kann man freilich auch schon im 1. Jh. von "Amtdienern" sprechen. Roloff J., Art. Amt, Ämter, Amtsverständnis, in: TRE 2, 1976, 509-33; v.a. 510f; oben A. 48.

<sup>58</sup> Zusammenstöße zwischen Juden und Christen: Suet., v.Claud. 25, 4; Apg., 6, 1-6; 8-15; 8, 1-5; 9, 29; 13, 50; 14, 2; 4ff; 17, 5ff.

<sup>59</sup> So waren u.a. die Synagogen nach wie vor Orientierungspunkt auch für die Christen. Ihr Einfluss auf die Organisation der Christen darf nicht unterschätzt werden. Dazu Rordorf W., Was wissen wir über die christlichen Gottesdiensträume der vorkonstantinischen Zeit?, in: ZNW 55, 1964, bes. 116, A. 27; Wiefel W., Die jüdische Gemeinschaft im antiken Rom und die Anfänge des römischen Christentums, in: Judaica 26, 1970, 65-88; v.a. 71ff; Klauck J., Hausgemeinde und Hauskirche, 1981, bes. 30-81; vgl. dagegen Gielen M., Zur Interpretation der paulinischen Formel ἡ κατ'οἶκον ἐκκλησία, in: ZNW 77, 1986, 109-25.

<sup>60</sup> Allg. zur Ausgestaltung des spez. christlichen Gottesdienstes: Nussbaum O., Herrenmahl und Brudermahl, in: BibLit 47, 1974, v.a. 140ff; Dassmann E., Hausgemeinde und Bischofsamt, 1994, 77f.

<sup>61</sup> Ganz so zu verstehen bspw.: Apg., 1, 13f; 2, 2; 42; 1, 11, 3; 14; 19ff; 26; 16, 15; 32; 1. Kor., 1, 12f; 15, 3-7; Röm., 16, 14; 15; Kol., 4, 15; 1. Petr., 3, 1; 4, 17. Als erster sprach Floyd V. Filson (Early House Churches, in: JBL 58, 1939, 110) von "Hausgemeinden", allerdings fand seine Studie nicht die verdiente Resonanz. Doch in den Jz. nach 1960 wurde den "Hausgemeinden" eine Reihe von Studien gewidmet. Neuerdings wird die Bedeutung der Hausgemeinden für das frühe Christentum relativiert. Malherbe A.J., Early Christianity, 1977, 68ff; Klauck H.-J., Hausgemeinde und Hauskirche, 1981, 10-61; Gielen M., Zur Interpretation der paulinischen Formel ἡ κατ'οἶκον ἐκκλησία, in: ZNW 77, 1986, 109-25; Schöllgen G., Hausgemeinden, οἶκος-Ekklesiologie und monarchischer Episkopat, in: JbAC 31, 1988, 74-90; Dassmann E., Hausgemeinde und Bischofsamt, 1994, 75-95.

*m.E. immer noch mit der treffendste Begriff, an den wir uns zu halten haben, ist – so banal das klingt – der des οἶκος.*"<sup>62</sup> Das früheste Christentum war also in kleinen "Zellen" organisiert, die kaum mehr als 40-50 Mitglieder umfassten, die es aber erst ermöglichten, unproblematisch vielerorts Fuß zu fassen, war doch das zentrale, organisatorische Grundmodell bereits überall im Reich vorhanden<sup>63</sup>. *"Jeder Staatsmann und Politiker muß die Lösung aufs höchste bewundern, die hier eines der schwierigsten Probleme jeder großen Organisation gefunden hat: die volle Selbstständigkeit der lokalen Gemeinde aufrecht zu erhalten und mit ihr eine starke und einheitliche, das ganze Reich ... umspannende sozial-religiöse Idee zu verbinden, ..."*<sup>64</sup>

Bereits die Apostelgeschichte legt die Existenz mehrerer Hausgemeinden in Korinth für das späte 1. Jahrhundert nahe<sup>65</sup>. Und für Rom lässt sich die Existenz mehrerer (Haus-) Gemeinden immerhin noch vor der Mitte des 2. Jahrhunderts belegen<sup>66</sup>. Weitere Beispiele, wenn auch nicht so eindeutige, ließen sich anführen, die jedoch nichts am grundsätzlichen Befund ändern würden<sup>67</sup>.

Doch gerade die individuelle gestalterische Freiheit, die die einzelnen Gemeinden genossen, entwickelte sich allmählich zu einem ernstzunehmenden Problem. Denn die Hausgemeinden bildeten augenscheinlich schnell haus- oder gruppenspezifische Merkmale aus<sup>68</sup>. Unterschiede in der Verwaltung und wahrscheinlich auch in der Ausgestaltung der Zeremonien mussten zu Reibereien zwi-

---

<sup>62</sup> Ders., Stadtrömische Christen, <sup>2</sup>1989, 314ff; zit.: 314; dagegen Schöllgen G., Hausgemeinden, οἶκος-Ekklesiologie und monarchischer Episkopat, in: JbAC 31, 1988, 74-90; v.a. 89f.

<sup>63</sup> Zur Verbreitung siehe: Harnack A.v., Mission, <sup>4</sup>1924, v.a. 933-38; ergänzt durch García-Villoslada R., Historia de la Iglesia, 1979, Bd. 1; Stark R., The Rise of Christianity, 1996, v.a. 151-71; Hopkins K., Christian Number and its Implication, in: JECS 6, 1998, 185-226; Schnabel E.J., Urchristliche Mission, 2002, v.a. 881ff; 1415-26; Mullen R.L., Expansion, 2004; Trombley F., Geographical spread, 2006, 302-313 (Lit.); Behr J., Gaul, 2006, 366-79; Tilley M.A., North Africa, 2006, 381-96.

<sup>64</sup> Harnack A.v., Mission, <sup>4</sup>1924, 448.

<sup>65</sup> Apg., 2, 42-46; v.a. 12. Abfassungszeit um das Jahr 100. Siehe Broer I., Neue Testament, 2006, 1, 156f.

<sup>66</sup> Justin (ca. 100-165) antwortet dem Präfekten Rusticus (Mart.Just., 3, 3): "... πάντως γὰρ νομίζεις κατὰ αὐτὸ δυνατόν συνέρχεσθαι ἡμᾶς πάντας;" Diese Stelle ist in Rec. A und B (nach Musurillo) nahezu identisch, unterscheidet sich aber in Rec. C, in der offensichtlich ein späterer und bereits durch Anachronismen beeinflusster Text vorliegt. Dort fragt Justin den Präfekten: "Οὐκ ἐν ἐνὶ τόπῳ πάντες οἱ Χριστιανοὶ ποιοῦμεθα τὴν συνέλευσιν, ..." Mart.Just. Rec. C: 2, 4; bzw. Rec. A; B: 3, 3 (Musurillo H., Acts, 2000, xviii-xx; 44f; 48f; 56f). Dazu Lampe P., Stadtrömische Christen, <sup>2</sup>1989, 10-35; 219-45; 307-20; Ysebaert J., Amtsterminologie, 1994, 95.

<sup>67</sup> Siehe auch 1. Kor., 1, 10-13; 1. Thess., 5, 27. Klauck H.-J., Hausgemeinde und Hauskirche, 1981, 16ff; 31ff; 39f; Lampe P., Stadtrömische Christen, <sup>2</sup>1989, 10-35; Dassmann E., Hausgemeinde und Bischofsamt, 1994, 82f.

<sup>68</sup> Lampe P., Stadtrömische Christen, <sup>2</sup>1989, bes. 10-35; 323-344; Klauck H.-J., Hausgemeinde und Hauskirche, 1981, 40, A. 64.

schen den Hausgemeinden führen<sup>69</sup>. In dieser Situation machte sich der Mangel sowohl eines verschriftlichten Regelwerks wie auch das Fehlen institutionalisierter Autoritäten schmerzlich bemerkbar. Jedenfalls baute sich eine zentrifugale Kraft auf, die das junge Gemeinwesen der Christen von Innen heraus zu zerreißen drohte<sup>70</sup>.

Etwa zu dieser Zeit musste die Parusie-Erwartung relativiert werden<sup>71</sup>. Die Erkenntnis, dass ein nahes Ende der Welt nicht absehbar war, leistete einen gewichtigen Beitrag dazu, dass die junge Glaubensgemeinschaft die Notwendigkeit dauerhafter Strukturen zu erkennen und akzeptieren begann<sup>72</sup>. In dieser Situation, die sich seit etwa Anfang des 2. Jahrhunderts beständig zuspitzte, musste sich die Kirche erneuern – reformieren. Dies war die Geburtsstunde der Ämter und m.E. ebenso der Ortsgemeinden<sup>73</sup>.

Die lokalen, organisatorischen Aufgaben lagen ursprünglich ganz natürlich bei dem Hausherrn, dem οἰκονόμος oder οἰκοδεσπότης<sup>74</sup>. Ihre Hauptaufgabe war es, der Gemeinde die Versammlungen zu ermöglichen, indem sie die nötigen Räumlichkeiten zur Verfügung stellten<sup>75</sup>. Unter dem Eindruck der Nichtigkeit aller weltlicher Dinge war diese Aufgabe ursprünglich nicht sonderlich ge-

---

<sup>69</sup> Siehe Filson F.V., Early House Churches, in: JBL 58, 1939, 110; Klauck H.-J., Hausgemeinde und Hauskirche, 1981, 35; Dassmann E., Hausgemeinde und Bischofsamt, 1994, 82ff.

<sup>70</sup> Selbst Celsus (c.Christ. 3, 9ff) – und mit ihm sicherlich weitere gebildete Heiden – unterschied gegen Ende des 2. Jhs zwischen "orthodoxer" und häretisch (-gnostischer) Ausrichtung im Christentum. Die zersetzenden, zentrifugalen Kräfte waren also selbst für Außenstehende hinlänglich bekannt. Maccarrone M., Cattedra episcopale, 1970, 98ff; (wenn auch mit "Frühdatering"); Martin J., Die Genese des Amtspriestertums in der frühen Kirche, in: QD 48, 1972, 87f; dagegen Dassmann E., Entstehung des Monepiskopats, 1994, 53. Vgl. Sägmüllers J.B., Kirchenrecht, 41925.

<sup>71</sup> Bis zu Beginn des 2. Jhs lässt sich die Gewissheit der bevorstehenden Parusie immer wieder belegen. Z.B.: 1. Kor., 13, 13; Mt., 24, 34-36; 42; Mk., 13, 30ff.

<sup>72</sup> Gnllka J., Die frühen Christen, 1996, 274ff.

<sup>73</sup> Die Kirchenstruktur, wie wir sie kennen, hat sich aus den Hausgemeinden heraus entwickelt. Diese Ansicht wurde erstmals vor etwa 100 Jahren von Paul Wernle vorgetragen, ohne aber auf große Resonanz zu stoßen. Wernle datierte diese Strukturänderung in die Zeit des Paulus (ders., Paulus, 21909, 23): "*Zu gemeinsamen Mahlzeiten und Zusammenkünften sollte ... der Erstgetaufte, ... einen Saal den Brüdern zur Verfügung stellen. Nahm die Gemeinde zu, so fand sie sich in verschiedenen Häusern zur Mahlzeit zusammen, während eine Hauptversammlung zu wichtigen Beschlüssen und Festen verordnet war.*" Die Datierung ist zweifelsohne überholt. Dazu: Gnllka J., Der Philemonbrief, 1982, 25ff; ders., Die frühen Christen, 1996, 274ff (weitere Lit.); Guidobaldi F., Domus tardoantice, 1999, 53-68; Meeks W.A., Social and Ecclesial Life, 2006, 145-73. Dagegen etwa Schöllgen G., Hausgemeinden, οἶκος-Ekklesiologie und monarchischer Episkopat, in: JbAC 31, 1988, 89.

<sup>74</sup> Tit., 1, 7; 1. Tim., 1, 4.

<sup>75</sup> 1. Kor., 16, 15f; vgl. ebda, 12, 28; 31; 13, 14, 1; 4ff.

schätzt, obwohl freilich ihre Bedeutung beständig anwuchs<sup>76</sup>. Zugleich steuerte jeder einzelne einen Beitrag je nach Talent und Vermögen für das Gemeinwesen bei<sup>77</sup>. Damit waren die wenigen organisatorischen Aufgaben gleichmäßig auf Individuen verteilt.

Hoch geschätzt waren hingegen die Lehrer, Propheten und Apostel, die das Wort Gottes verkündeten<sup>78</sup>. Ohne konsequenter Aufgabenzuweisung lassen sich aber auch in dieser Zeit bereits die Bezeichnungen der späteren Ämter sporadisch belegen.

Diese Form lokaler Selbstverwaltung wich allmählich bis etwa zur Mitte des 2. Jahrhunderts der bekannten Ämtertrias. Es liegt auf der Hand, dass dieser grundlegende Wandel nicht ohne längere Debatten vonstatten gehen konnte.

So liegt uns im ersten Clemensbrief (etwa 120) das Zeugnis eines Befürworters der Ämter vor<sup>79</sup>. Der Autor schreibt, die Apostel hätten *"ihre Bischöfe in Gerechtigkeit und ihre Diakone in Treue eingesetzt"*<sup>80</sup>. Zwar ist weder das klare hierarchische Verhältnis der beiden Ämter zueinander noch nicht in seiner späteren Unmissverständlichkeit ausgeprägt, noch ist eine exakte Aufgabenaufteilung erkennbar<sup>81</sup>; doch immerhin heben sich die Amtsinhaber bereits deutlich von der Gemeinde ab: *"Lernt Unterordnung, legt ab die prahlerische und hochmütige Überheblichkeit eurer Zunge; ..."*<sup>82</sup>

---

<sup>76</sup> Bârlea O., Die Weihe der Bischöfe, 1969, 28.

<sup>77</sup> Bspw. das berühmte Körpergleichnis in 1. Kor., 12, 14-27. Vgl. 2. Kor., 8, 18f; Petr., 2, 9; 4, 10.

<sup>78</sup> Eine klare begriffliche Zuweisung ist bis in das 2. Jh. nicht zu erkennen. Zur Bedeutung des Begriffs Apostel bes.: Gniffka J., Die frühen Christen, 1996, 275f; 282ff.

<sup>79</sup> Dass Clemens ein Freigelassener des Consuls T.(sic!) Flavius Clemens gewesen sein soll, wie dies Joseph A. Fischer (Apostolische Väter, 1998, 3-23; hier 16f) vermutet, ist reine Spekulation (siehe PIR 2, 66, 170; n.b. ist das Praenomen T(itus) nirgendwo überliefert). Obwohl der Verfasser anonym blieb, wird der Brief heute mehrheitlich Clemens zugeschrieben. Ob unser Clemens mit jenem im Hirten des Hermas (vis. 2, 4, 3) identisch ist, lässt sich nicht beweisen. Akzeptiert man die Identifizierung, so ließe sich der Brief in das erste Drittel des 2. Jhs datieren. Gegen eine Datierung um die Jahrhundertwende (i.e. communis opinio) bzw. noch früher spricht m.E. allzu deutlich die Erwähnung der Judith (1. Klem. 55, 4-5; das Judithbuch wird [etwa] in das Jahr 118 datiert). Siehe bereits Barnikol E., Ueber Klemens von Rom und die nächste Folgezeit, in: ThJb 15, 1856, 287f; Simonetti M., Sulla datazione della traduzione latina della lettera di Clemente, in: RFIC 116, 1988, 203-211; zuletzt die umfassende Arbeit von Horacio E. Lona, Der erste Klemensbrief, 1998, v.a. 66-75; 75-78.

<sup>80</sup> 1. Klem., 42, 5: "καταστήσω τοὺς ἐπισκόπους αὐτῶν ἐν δικαιοσύνῃ καὶ τοὺς διακόνους αὐτῶν ἐν πίστει." Vgl. ebda 40, 5; 42, 5; 44; 54, 2.

<sup>81</sup> 1. Klem., 44, 4: "ἀμρτία γὰρ οὐ μικρὰ ἡμῖν ἔσται, ἐὰν τοὺς ἀμέμπτως καὶ ὁσίως προσενηγόντας τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς ἀποβάλλωμεν." Siehe auch ebda 40, 5; 42, 5; 43, 1; 51, 1; 54, 2. Vgl. 1. Tim., 5, 17.

<sup>82</sup> Ebda 57, 2: "μάθετε ὑποτάσσεσθαι ἀποθέμενοι τὴν ἀλαζόνα καὶ τῆς γλώσσης ὑμῶν αὐθάδειαν· ..." Ü.: Fischer A.J.,

Demgegenüber scheint der Terminus *πρεσβύτεροι* seinen traditionellen Wortgebrauch noch nicht abgestreift zu haben, bezeichnete also die Ältesten, denen seit jeher besonderer Einfluss und herausragende Ehre in den Belangen der Gemeinde zugebilligt wurde<sup>83</sup>. Auch der Bischof scheint sich aus diesem Kreis rekrutiert zu haben<sup>84</sup>. Sowohl dem Bischof als auch den Ältesten wurde von der Gemeinde bereits herausragende Autorität zugestanden und besondere Ehre zuteil. Allerdings nicht unumstritten: Besonders ihre Ehrenstellung rief offensichtlich die Mißgunst in Teilen der Gemeinde hervor<sup>85</sup>. Parallel zu diesen ersten Anklängen einer Ausbildung übergeordneter Ämter in den Ortsgemeinden, verblieben die alten praktischen Aufgaben in den Hausgemeinden in den Händen der *ἡγούμενοι* und *προηγούμενοι*<sup>86</sup>. Clemens sah sich jedenfalls im Zusammenhang mit der Ernennung der Amtsträger veranlasst, auf die Autorität der Apostel zu verweisen, was eine Opposition erahnen lässt.

Der sogenannte Barnabasbrief (etwa 130) muss als Äußerung einer Gruppe verstanden werden, die versucht, diesen Entwicklungen entgegenzuwirken<sup>87</sup>. Die von diesem Autor anerkannten Autoritäten sind durchweg Apostel und Propheten, niemals jedoch Lehrer, Bischöfe oder Presbyter<sup>88</sup>.

---

Apostolische Väter, 1993, 97. Und ebda 21, 6; 57, 1f.

<sup>83</sup> 1. Klem., 44, 4-5 (hier wird ersichtlich, dass der Begriff Bischof ein Amt und Presbyter eine ehrenvolle Stellung benennt). Es ist davon auszugehen, dass der Wortgebrauch aus dem Umfeld der Synagoge auf das Christentum gekommen ist. Nach jüdischer Begriffsbenutzung gehörten sie dem Laienstand an. Bârlea O., Die Weihe der Bischöfe, 1969, 34f; Gnllka J., Die frühen Christen, 1996, 280ff.

<sup>84</sup> 1. Klem., 1, 3; 21, 6. Zu den *πρεσβύτεροι*: ebda 3, 3; 55, 4. Zu den *ἐπίσκοποι*: ebda 44, 1-5. Vgl. Apg., 20, 17; 28; Tit., 1, 5; 7. Lona H.E., Der erste Klemensbrief, 1998, 474: "Ein Unterschied zwischen Episkopen und Presbytern ist hier nicht vorhanden ..." Dazu Perler O., Der Bischof, 1964, 39f; Grant R.M., Early episcopal succession, in: StPatr 11, 1972, 180-83; Fischer A.J., Apostolische Väter, 1993, 10.

<sup>85</sup> 1. Klem., 43, 2; 44, 3-6;

<sup>86</sup> Diese Tatsache deutet m.E. darauf hin, dass die Gesellschaft des Clemens, obwohl die Institution der Ortsgemeinde bereits ausgebildet sein musste, nach wie vor maßgeblich in Hausgemeinden organisiert blieb.

<sup>87</sup> Datierung und Entstehungsort dieser Schrift sind umstritten. Sicher ist, dass sie zwischen Zerstörung des Tempels in Jerusalem (70 n.Chr.) und dem Bar-Kochba-Aufstand (132 n.Chr.) entstanden sein muss. Wengst K., Art. Barnabasbrief, in: TRE 5, 1980, 238-41; ders., SUC, 2006, 2, 105-136; bes. 115ff; Prostmeier F.R., Der Barnabasbrief, 1999, 111-119; dagegen Prigent P., *Épître de Barnabé*, SC 172, 1-29; ähnlich Saxer V., Gemeinden, 2003, 314.

<sup>88</sup> Wiederholt wurde die Frage geäußert, wie die negative Haltung des Autors (Barn., 1, 8) den Lehrern gegenüber zu verstehen sei. Bedenkt man, dass der eigentlich wichtigste Dienst – nämlich die Erklärung des Wortes Gottes – bereits seit paulinischer Zeit von "Aposteln, Propheten und Lehrern" (bspw.: 1. Kor. 12, 28) ausgeführt wurde, und bedenkt man des Weiteren, dass sowohl Apostel als auch Propheten von Gemeinde zu Gemeinde ziehen mussten, während die Lehrer offensichtlich diese Aufgabe stationär besorgten (Did., 11-13), so muss daraus geschlossen werden, dass der Autor sich gegen die Institutionalisierung von Ämtern wandte. Vor diesem Hintergrund muss die augenscheinliche Tatsache gesehen werden, dass im Brief die Gemeindeleiter gänzlich unerwähnt bleiben. Prigent P., *Épître de Barnabé*,

Vor allem gegen die Lehrer ergreift Barnabas das Wort<sup>89</sup>. Die Schrift vertritt in anachronistischer Weise ein Ideal christlichen Zusammenlebens, das sich aber zur Zeit der Abfassung bereits greifbar im Umbruch befand.

Eine ähnliche Position lässt sich bei Justin (ca. 100-165) beobachten<sup>90</sup>. Der Apologet vermeidet in auffallender Weise die Erwähnung von Kirchenämtern<sup>91</sup>. Justin dürfte mit der konservativen Strömung, wie sie sich im Barnabasbrief greifen lässt, sympathisiert haben. Doch diese kritischen Stimmen verlieren beständig an Kraft. Immer deutlicher zeichnet sich dagegen ein Obsiegen der – man könnte sagen – progressiven Partei ab.

Die älteste Kirchenordnung, deren Endredaktion noch in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts datiert und die mit größter Wahrscheinlichkeit in Syrien entstand, unterscheidet zwei Arten von Diensten an der Gemeinde: Den Dienst am Wort Gottes und die Gemeindeleitung<sup>92</sup>. Die erstgenannten Dienste wurden von Lehrern, Aposteln und Propheten ausgeführt<sup>93</sup>. Worauf es bei diesen beiden Diensten ankam, war Charisma<sup>94</sup>. Da indessen diese Fähigkeit nicht institutionalisierbar oder erlernbar ist, konnten keine Ämter darob definiert werden<sup>95</sup>. Zugleich fiel es dem Didachisten sichtbar schwer die Charismatiker in die neue Kirchenordnung zu integrieren. Zugleich war es ihm ein Anliegen, sowohl den Prozess der Kanonisierung als auch die noch fragile kirchliche Rangordnung vor den Einflüssen unabhängiger und keinem Kanon verpflichteten Wanderprediger zu

---

SC 172, 207f; bes. A. 6.

<sup>89</sup> Z.B.: Barn., 1, 8: "ἐγὼ δὲ οὐχ ὡς διδάσκαλος, ἀλλ' ὡς εἰς ἐξ ὑμῶν ὑποδείξω ὀλίγα, δι' ὃ ἐν τοῖς παροῦσιν εὐφρανθήσεσθε." Ebda 4, 9; indirekt: 4, 6; 4, 10f. Saxer V., Gemeinden, 2003, 314; Wengst K., SUC, <sup>2</sup>2006, 2, 119; 121f.

<sup>90</sup> Freudenberger R., Die Acta Justins, 1968, 24-31; zuletzt: Pouderon B., Les apologistes grecs, 2005, 131-170.

<sup>91</sup> Justin erwähnt in allen seinen Schriften nur an zwei Stellen den Diakonat: apol. 1, 65; 67.

<sup>92</sup> Die gesamte Schrift der Didache – dies konnte nach der Publikation der 1873 durch Philotheos Bryennios entdeckten Handschrift "Hierosolymitanus" festgestellt werden – fand Eingang in das 7. Buch (1-32) der Apostolischen Konstitution. Die verschiedenen Überlieferungsstränge der Did. weisen beträchtliche Unterschiede auf, was darauf zurückzuführen ist, dass der apokryphe Text der Did. nicht durch einen Kanonisierungsprozess "versiegelt" wurde. Ich folge dem überzeugenden Datierungsvorschlag von Kurt Niederwimmer (Didache, <sup>2</sup>1993, 64-80; v.a. 78-80; 93ff). Überblick der Stemmata bei: Wengst K., SUC, <sup>2</sup>2006, 2, 5-14. Vgl. Schöllgen G., FC 1, 2000, 82ff; 85-94. Allg.: Bradshaw P.F., Kirchenordnungen I, in: TRE 18, 1989, 662-70; Steimer B., Vertex Traditionis, 1992; Schöllgen G., Der Abfassungszweck, in: JbAC 40, 1997, 55-77.

<sup>93</sup> Did., 11; 13. Überschneidungen der beiden Begriffe: Did., 11, 4; 6. Weit größer scheint aber noch die Überschneidung von Propheten und Lehrer (beinahe eine Gleichsetzung der beiden Begriffe ergibt sich aus Did., 11, 4-11) zu sein, die sich am meisten darin unterscheiden, dass die Propheten weiterziehen müssen, während die Lehrer vor Ort tätig sind. Vgl. ebda 13, 1-3.

<sup>94</sup> Die Didache zählt folgende Dienste auf: προφήτης, διδάσκαλος, ἀπόστολος. Did., 11, 3-6; 13, 1ff. Campenhausen H.v., Kirchliches Amt, <sup>2</sup>1963, v.a. 59-81; Roloff J., Art. Amt, Ämter, Amtsverständnis, in: TRE 2, 1976, 518ff.

<sup>95</sup> Ähnlich: Gnllka J., Die frühen Christen, 1996, 283.



schützen, ohne jedoch deren traditionsreiche Institution anzugreifen<sup>96</sup>. Zugleich empfiehlt der Didachist – ganz im Sinne des Clemens – den Gemeinden, sich Bischöfe und Diakone zu ernennen<sup>97</sup>. Als Wahlkriterien gibt die Didache Großzügigkeit, Milde und Erfahrung an<sup>98</sup>. Kurzum: Die Gemeinde sollte sich "würdige Männer" zu Diakonen und Bischöfen erwählen, die den "heiligen Dienst der Propheten und Lehrer" gut versehen könnten und die von der Gemeinde "nicht gering geschätzt" werden sollten<sup>99</sup>. Zugleich fällt auf, dass ihre Aufgabenbereiche kaum festgelegt werden<sup>100</sup>. Die Voraussetzungen, die ein zukünftiger Bischof oder Diakon mitbringen sollte, erlaubt immerhin die Vermutung, dass die jungen Ämter in erster Linie für die Verwaltung und Organisation der Gemeindegüter und nur in zweiter Linie für die Vermittlung von Glaubensinhalten zuständig waren<sup>101</sup>.

Der Hirte des Hermas reflektiert die Situation in Rom etwa Mitte des 2. Jahrhunderts<sup>102</sup>. Nach dem bisher Gesagten, kann es kaum überraschen, dass auch Hermas nicht klar zwischen Episkopat

---

<sup>96</sup> Versuchte ein Prophet oder Apostel sich in einer Gemeinde einzunisten, so war er ein Pseudoprophet (ψευδοπροφήτης). Did., 11, 2-12. Maccarrone M., Cattedra episcopale, 1970, 88ff.

<sup>97</sup> Did., 15, 1: "χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους ἀξίους τοῦ κυρίου, ἄνδρας πραεῖς καὶ ἀφιλαργύρους καὶ δεδοκιμασμένους· ὑμῖν γὰρ λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων."

<sup>98</sup> Did., 15, 1; und 2: "μὴ οὖν ὑπερίδῃτε αὐτούς· αὐτοὶ γὰρ εἰσιν οἱ τιμημένοι ὑμῶν μετὰ τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων." Vgl.: 1. Klem. (oben A. 80). Dazu Niederwimmer K., Die Didache, <sup>2</sup>1993, 241-244.

<sup>99</sup> Did., 15, 1f. Vgl. ebda 11, 1ff.

<sup>100</sup> Dassmann E., Amt und Autorität, 1994, 131.

<sup>101</sup> Did., 15, 1f. Vgl. 1. Tim., 3, 4-7; 8-13. Nur so lassen sich m.E. die Forderungen erklären, ein Anwärter auf ein Amt solle frei von Geldgier, voller Wahrheitsliebe und Milde sein. Die Milde (πραῖος) war für die Verteilung der gemeinschaftlichen Güter essentiell, während Wahrheitsliebe (ἀληθείς) und das Fehlen von Geldgier (ἀφιλάργυρος) Veruntreuungen von Spenden vorbeugen sollte. Dazu Lips H.v., Glaube-Gemeinde-Amt, 1979, v.a. 127; Broer I., Neue Testament, 2006, 316ff; v.a. 542-44. Allg. Mazza M., Comunità cristiana, 2006, 15-28.

<sup>102</sup> Sicher ist, dass die Schrift in Rom entstanden ist und die dortigen Verhältnisse widerspiegelt. Die Datierung des Hirten ist umstritten. Im Canon Muratori wird Hermas als Bruder des römischen Bischof Pius bezeichnet (Z. 73ff): "*Pastorem vero nuperrim e(t) temporibus nostris in urbe Roma Herma conscripsit sedente cathetra urbis Romae aeclisiae Pio ep(iscopu)s fratre(r) eius ...*" Nach Eus., h.e. 4, 11, 6 war Pius von 142-157 Bischof von Rom. Bestätigt in: Cat.Liber. und das carm.adv.Marc. 3, 294f. Gegen diese Datierung wurde vorgebracht (bspw. Leutzsch M., SUC, <sup>2</sup>1998, 3, 137ff), der Autor des Hirten habe den Monepiskopat noch nicht gekannt, da er stets von mehreren Bischöfen (vis. 3, 5, 1; sim. 9, 27, 2) spricht. Allerdings ist a.a.O. nicht von einer Gemeinde die Rede, vielmehr geht aus dem Kontext hervor, dass stets die Gesamtheit der Kirche gemeint ist, was hinreichend erklärt, weshalb von mehreren Bischöfen die Rede ist. Daher die Datierung auf etwa 150. Vgl. Harnack A.v., Altchristliche Literatur, <sup>2</sup>1958, 1, 52, 7; 53, 10; Bardy G., Art. Muratori, in: DBS 5, 1954, 1399-1408; Joly R., Le milieu complexe du "Pasteur d'Hermas", in: ANRW 2, 27, 1, 1993, 524-551.

und Presbyteriat unterscheidet. Auch dass die Presbyter bei der Aufzählung der Ämter nicht erwähnt werden, passt sich gut in das bisherige Bild ein. Und auch in Rom wird der Bischof auch in Rom aus der Gruppe der Presbyter ernannt<sup>103</sup>. Hermas weist den Diakonen die Aufgabe zu, Abgaben einzusammeln<sup>104</sup>. Über das so gewonnene Gut verfügte jedoch der Bischof: "*Die Bischöfe beschirmten stets die Bedürftigen und Witwen in ihrem Dienst, ...*"<sup>105</sup> Gerade diese Aufgabenteilung ist sehr aussagekräftig. Dem Bischof obliegt die Verwaltung und Verteilung der Kollekten, während die eigentliche körperliche Arbeit, das Einsammeln der Spenden, von den Diakonen ausgeführt wurde. Das hierarchische Verhältnis hatte seinen Ursprung allem Anschein nach im Maß der Verantwortung, das den jeweiligen Aufgaben immanent war. Treffender Weise bezeichnet Hermas denn auch die Tätigkeit der Gemeindeleitung mit ἐπισκοπεῖν<sup>106</sup>.

Irenaeus von Lyon (ca. 135-202) belegt eine Gemeindeordnung, in der sich die Amtsträger deutlich von den Laien abhoben<sup>107</sup>. Ein Grund dafür, dass sich der Klerus nunmehr als Stand von der Gemeinde so deutlich abhob, ist sicherlich auch dem Anwachsen der christlichen Glaubensgemeinschaft geschuldet<sup>108</sup>. Von weit größerer Bedeutung war aber, dass die Presbyter hatten sich von Gemeindegliedern zu Amtsträgern gewandelt hatten. Bereits Ende des 2. Jahrhunderts waren sie Teil des *ordo ecclesiasticus*, wobei ihnen der Bischof direkt als *primus inter pares* vorstand, während der Diakonat in der Hierarchie des Klerus an die dritte Stelle abrutschte<sup>109</sup>. Dem Presbyter unterstand fürderhin, wenn der Bischof abwesend war oder es mehrere Versammlungshäuser in einer Gemeinde gab, die Aufgabe der Predigt und der Lehre, was umgekehrt die zuneh-

---

<sup>103</sup> Herm., vis. 3, 5, 1 (zählt die Ämter auf – ohne Presbyter). Vgl. Gnllka J., Die frühen Christen, 1996, 282f.

<sup>104</sup> Herm., sim. 9, 26, 2: "οἱ μὲν τοὺς σπείλους ἔχοντες διάκονοι εἰσι κακῶς διακονήσαντες καὶ διαρπάσαντες χρηρῶν καὶ ὀρφανῶν τὴν ζωὴν καὶ ἑαυτοῖς περιποιησάμενοι κτῆς διακονίας ἧς ἔλαβον δικονῆσαι. ..." Offensichtlich kam es bereits vor, dass sich Diakone an den Kollekten bereicherten und so die gemeindliche Armenfürsorge schädigten. Thraede K., Kirchenfinanzen, 1989, v.a. 555-65.

<sup>105</sup> Herm., sim. 9, 27, 2: "οἱ δὲ ἐπίσκοποι πάντοτε τοὺς ὑστερημένους καὶ τὰς χήρας τῇ διακονίᾳ ἑαυτῶν ἀδιαλείπτως ἐσκέπασαν καὶ ἀγνῶς ἀνεστράφησαν πάντοτε."

<sup>106</sup> Beyer H.W./Karpp H., Art. Bischof, in: RAC 2, 1954, 397f.

<sup>107</sup> Iren., adv.haer. 1, 13, 4; 4, 8, 3. Obwohl eigtl. Tertullian der erste war, der den Begriff *clerus* als Neologismus aus dem Griechischen übernahm. Mohrmann C., Études sur le latin des chrétiens, 1961, 1, 61-66; und ebda 1965, 3, 121f; Faivre A., Art. Kleros, in: RAC 21, 2006, 81. Vgl. dagegen Saxer V., Organisation, 2003, 827.

<sup>108</sup> Schöllgen G., Ortskirche im frühen Christentum, in: RQS 95, 2000, 133ff.

<sup>109</sup> Iren., adv.haer. 4, 26, 2: "*Quapropter eis qui in ecclesia sunt presbyteris obaudire oportet, ... qui cum episcopatus successione charisma certitatis certum secundum placitum patris acceperunt, ...*" Vgl. ebda 4, 26, 3f; 5, 5, 1. Beyer H.W./Karpp H., Art. Bischof, in: RAC 2, 1954, v.a. 402f; Bârlea O., Die Weihe der Bischöfe, 1969, 34f; v.a. Faivre A., Art. Kleros, in: RAC 21, 2006, 81.

mende Belastung des Bischofs bezeugt<sup>110</sup>. Dass sich diese Entwicklung in weiten Teilen des Reiches nahezu gleichzeitig vollzog, belegt der in etwa zur selben Zeit in Afrika schreibende Tertullian<sup>111</sup>.

Damit ist eine Gemeindestruktur erreicht, die grundsätzlich bis auf den heutigen Tag bestehen blieb. Dieser kurz skizzierte Wandel in der Kirchengemeinschaft musste den Episkopat seit dem ausgehenden 2. Jahrhundert in das Zentrum des Interesses der Gemeinden rücken.

## 2. 2. VOM MONEPISKOPAT ZUM MONARCHISCHEN EPISKOPAT

Das Phänomen des Monepiskopats wurde in der Forschung hinlänglich gewürdigt, sodass hier eine geraffte Darstellung ausreicht<sup>112</sup>. Die Veränderungen innerhalb der christlichen Gemeinde aber auch im gesamten Imperium Romanum begünstigten diese so gravierende und folgenreiche Entwicklung des Amtes, denn es liegt auf der Hand, "... daß eine Institution wie das monokratische Bischofsamt nicht einfach zu einer beliebigen Zeit und unter beliebigen Umständen erfunden und gegen gewachsene Amtsstrukturen oktroyiert worden sein kann."<sup>113</sup>

Spätestens mit dem Autor der Ignatianen lässt sich der erste Verfechter des Monepiskopats fassen. Seit Robert Jolys revolutionärer Studie im Jahr 1979 häuften sich beständig die Argumente einer sogenannten Spätdatierung der Ignatianen<sup>114</sup>. Da es m.E. geradezu unmöglich ist, dass in einer Zeit (also: etwa 100 n. Chr.), in der sich nicht einmal das (Bischofs-) Amt im engeren Sinn nachweisen lässt, dass also in einer mithin ämterlosen Zeit ein Zeitgenosse auf den Gedanken gekommen sein könnte, nicht nur die Einführung von Ämtern zu fordern, sondern vielmehr sein gesamtes literarisches Streben darauf ausrichtete, den Episkopat zu einer autokratischen Position zu ver-

---

<sup>110</sup> Iren., adv.haer. 2, 22, 5; 3, 2, 2; 4, 26, 2-5; 5, 20, 2; 33, 3; 36, 1. Vgl. Aug., ep. 78, 2f. Doutreleau L./Mercier C./Rousseau A., Contre les hérésies, SC 5, 1, 1969, 285.

<sup>111</sup> Siehe Tert., uxorem 1, 7, 4; ders., corona 3, 2; ders., fuga 11, 3; ders., ieunio 17, 4; ders., bapt. 17, 1; ders., pudic. 13, 7; 14, 16.

<sup>112</sup> Zur Terminologie bleibt zu sagen, dass bis heute nicht immer scharf zwischen Monepiskopat und monarchischer Episkopat unterschieden wird. Baus K., Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche, <sup>3</sup>1965, bes. 173ff; v.a. Schöllgen G., Hausgemeinden, οἶκος-Ekklesiologie und monarchischer Episkopat, in: JbAC 31, 1988, 74-90; Dassmann E., Zur Entstehung des Monepiskopats, 1994, 49-73.

<sup>113</sup> Zit.: Neumann J., Art. Bischof I, in: TRE 6, 1980, 654 (der jedoch terminologisch nicht zwischen Monepiskopat und monokratisch- oder monarchischen Episkopat differenziert). Ernst Dassmann (Entstehung des Monepiskopats, 1994, 52) fasst die Umstände mit folgenden Worten zusammen: "*Allgemein gilt die Abwehr der durch Irrlehren heraufziehenden Gefahr der Spaltung und Abweichung von der Überlieferung als Hauptgrund für diese Entwicklung.*" Dazu machte sich nun die Tatsache, dass "*die Schwerkraft des Institutionellen in dem Ausmaß an Gewicht (gewann), wie die Gemeinde sich in dieser Welt einzurichten genötigt sah*", deutlicher denn je bemerkbar.

<sup>114</sup> Joly R., Ignace, 1979, v.a. 75-85.

helfen<sup>115</sup>, schließe ich mich – entgegen der von Joseph B. Lightfoot begründeten *communis opinio* – den Spätdatierungsvorschlag an, wie er zuletzt von Reinhard Hübner u.a. vertreten wird<sup>116</sup>.

Zwei Stoßrichtungen lassen sich bei Ignatius ausmachen. Zum einen wandten sich die Briefe gegen die Kritiker des Monepiskopats<sup>117</sup>. Wie schon bei der Installation von Amtsträgern in den Gemeinden, so kam es offenbar auch bei der Umformung des Episkopats zu Auseinandersetzungen. Dies erklärt, weshalb Ignatius nicht müde wird, die Gemeinden aber auch den Klerus zu ermahnen, sich den Bischöfen zu unterwerfen<sup>118</sup>. Trotzdem ist unschwer zu erkennen, dass die Kirchenorganisation, wie sie in den Ignatianen propagiert wird, relativ neu war. Dieser Umstand zwang den Autor zu ungewöhnlich ausführlichen Beschreibungen und Rechtfertigungen des neuen Amtsverständnisses<sup>119</sup>.

---

<sup>115</sup> Darstellung des hierarchischen Verständnisses des Ignatius: Maccarrone M., *Cattedra episcopale*, 1970, 99-120.

<sup>116</sup> Die Datierung der in drei unterschiedlichen Rezensionen (Überblick: CPG 1025-28) erhaltenen Briefe ist umstrittener denn je. Obwohl die Mehrheit der Forschung traditionell die Datierung um das Jahr 110 (aufgrund einer – wie Timothy D. Barnes [The Date of Ignatius, in: *Expository Times* 120, 2008, 119-130; bes. 126] kürzlich erneut betont und demonstriert hat – nicht standhaften Angabe bei Eusebius) präferiert, mehren sich seit einem Beitrag Reinhard Hübners die Kritiken und Argumente gegen die Frühdatierung. Hier kann lediglich auf die relevanten Beiträge verw. werden. Für eine Spätdatierung treten ein: La Piana G., *Roman Church at the End of the Second Century*, in: *HTR* 18, 1925, 201-77; bes. Joly R., *Ignace*, 1979, bes. 17-37; Vinzent M., 'Ich bin kein körperliches Geistwesen.' 1999, 241-86; Lechner T., *Ignatius vs. Valentinianos*, 1999, v.a. 306; Saxer V., *Gemeinden*, 2003, 322-336. Mit gewichtigen Argumenten schlug zuletzt Barnes T.D., *The Date of Ignatius*, in: *Expository Times* 120, 2008, 119-130 (Lit.) eine Datierung um 140 – jedenfalls nach 130 – vor. Abwägend den Polycarpbrief jedoch als *terminus ad quem* der Abfassungszeit der Ignatianen vorschlagend Lindemann A., Antwort auf die 'Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien', in: *ZAC* 1, 1997, 185-94. Dagegen haben sich ausgesprochen: Schöllgen G., *Die Ignatianen als pseudepigraphisches Briefcorpus*, in: *ZAC* 2, 1998, 16-25 (vorsichtig ablehnend); Edwards M.J., *Ignatius and the Second Century: An Answer to R. Hübner*, in: *ZAC* 2, 1998, 214-226. Allg. Schoedel W.R., *Polycarp and Ignatius*, 1993, v.a. 347; Marksches C., *Strukturen*, 1997, 210ff; Lechner T., *Ignatius vs. Valentinianos?*, 1999, 75-115.

<sup>117</sup> Vgl. oben S. 23f.

<sup>118</sup> Eph., 2, 2; 5, 3; 6, 1; 20, 2; Magn., 2, 1; 3, 1; 6, 1f; 13, 1; Trall., 2, 1f; 3, 1f; 13, 2; Phil., 1, 1; 4, 7, 1f; Smyr., 8, 1f; 9, 1; Polyc., 5, 2; 6, 1. Bauer W., *Rechtgläubigkeit*, 1964, 65f; Hanson R.P.C., *Amt*, 1978, 535.

<sup>119</sup> Die straffe kirchliche Organisation unter der Herrschaft des Episkopats, wie sie Ignatius als unabänderliche Tatsache suggeriert (bspw. Eph., 2, 2; Magn., 6, 1f; 7, 1; Trall., 2, 2; 12, 2; Smyr., 9, 1; Polyc., 1, 2), war in der Zeit der Abfassung der Briefe, keineswegs überall Realität. Georg Schöllgen hat Argumente gesammelt, die diese Vermutung belegen und kommt zu folgendem Schluss (Monepiskopat, 1986, 148): "*Sucht man jedoch systematisch nach Indizien für die Mitwirkung der Presbyter und Diakone sowie der Gesamtgemeinde an der Gemeindeleitung, so findet sich trotz der auf die Aufwertung des Bischofsamtes zielenden Hauptargumentationsrichtung eine Reihe von Stellen, die schlaglichtartig die Grenzen der bischöflichen Herrschaft zeigen.*"

Die zweite Stoßrichtung der Briefe, ist der Aufruf zur Einheit in der Kirche<sup>120</sup>. Denn der Autor warb nicht nur in den von ihm angeschriebenen Gemeinden um Akzeptanz für das neue System, sondern um dessen allgemeine Verbreitung. Wiederholt bezeichnet Ignatius seine Adressaten als vorbildhaft: "*Darum ist es notwendig, wie ihr ja auch tut, daß ihr nichts ohne den Bischof unternimmt, ...*" oder: "*Nicht als ob ich etwas derartiges bei euch erfahren hätte, ...*"<sup>121</sup> Für wen, wenn nicht für die καθολικὴ ἐκκλησία, sollte das Vorbild gelten?<sup>122</sup> Konkret spricht er die Bitte an Polycarp aus, er möchte doch für die Verbreitung des an ihn gerichteten Schreiben Sorge tragen<sup>123</sup>. Augenscheinlich wurde von Ignatius die Meinung vertreten, dass die Einheit der Kirche nur durch ein mit umfassenden Vollmachten ausgestattetes Amt an der Spitze der christlichen Hierarchie gesichert werden könne<sup>124</sup>. Ignatius war folglich bemüht, eine einheitliche Kirchenstruktur unter dem alleinigen Vorsitz des Bischofs zu etablieren<sup>125</sup>. Nicht nur der Rang des Bischofs sollte für alle Gemeinden gleichermaßen festgelegt werden, sondern auch das Verhältnis von Haus- und Ortsgemeinden. Offensichtlich konnte Ignatius die Einheit in den Ortsgemeinden aber noch nicht voraussetzen. In nahezu allen seiner Schreiben klingt dieses Anliegen an, was nur dann zu verstehen ist, wenn noch nicht alle Hausgemeinden einen einzigen Ortsleiter besaßen: Den Monepiskopat<sup>126</sup>. Es liegt auf der Hand, dass diese Entwicklung sich weder für alle Regionen belegen lässt, noch

---

<sup>120</sup> Eph., 5, 2; 7, 1f; 8, 1; 9, 1; 16, 1f; Magn., 4, 1; 7, 1; 8, 1; 9, 1; Trall., 7, 2; 10, 1; 11, 1; Rom., 3, 1; Phil., 2, 1f; 3, 1f; 6, 1; 7, 2; Smyr., 2, 1; 4, 1; 5, 1; 6, 1f; 7, 1f; 9, 1.

<sup>121</sup> Zit.: Trall., 2, 2: "ἀναγκαῖον οὖν ἐστίν, ὥσπερ ποιεῖτε, ἄνευ τοῦ ἐπισκόπου μηδὲν πράσσειν ὑμᾶς, ..." Ebda 8, 1: "Οὐκ ἐπεὶ ἔργων τοιούτων ἐν ὑμῖν, ἀλλὰ προφυλάσσω ὑμᾶς ὄντας μου ἀγαπητούς, ..." Siehe auch: Magn. 11; Rom. 2, 1; Phil. 3, 1; Smyr. 1, 1; 4, 1.

<sup>122</sup> Zum ersten Mal belegt Ignatius (Smyr., 8, 2) die Gesamtheit der Christenheit mit dem Begriff ἡ καθολικὴ ἐκκλησία. Harnack A., Mission, 41924, 70-75; Lietzmann H., Alte Kirche, 1961, 1, 251ff; Martin J., Die Genese des Amtspriestertums in der frühen Kirche, in: QD 48, 1972, 87ff. Dagegen Dassmann E., Monepiskopat, 1994, 52f.

<sup>123</sup> Polyc., 8, 1: "Ἐπεὶ οὖν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις οὐκ ἡδυνήθην γράψαι ... γράψεις ταῖς ἔμπροσθεν ἐκκλησίαις, ὡς θεοῦ γνώμην κεκτημένος, εἰς τὸ καὶ αὐτοὺς τὸ αὐτὸ ποιῆσαι, οἱ μὲν δυνάμενοι πεζοὺς πέμψαι, οἱ δὲ ἐπιστολὰς διὰ τῶν ὑπὸ σου πεμπομένων, ἵνα δοξασθῇτε αἰωνίῳ ἔργῳ ὡς ἄξιός ὢν." Dazu Dassmann E., Monepiskopat, 1994, 50-59.

<sup>124</sup> Ähnlich schon Harnack A., Mission, 41924, 451ff; Maccarrone M., Cattedra episcopale, 1970, 87ff; Martin J., Die Genese des Amtspriestertums in der frühen Kirche, in: QD 48, 1972, bes. 90.

<sup>125</sup> Perler O., Bischofsamt, 1964, 35-73 (teilw. überholt); allg.: Campenhausen H. v., Urchristentum, 1972, 210-253; v.a. 246; Joly R., Ignace, 1979, 63-70.

<sup>126</sup> Georg Schöllgen hat zu Recht darauf bestanden, dass Ignatius noch nicht das Konzept des monarchischen Episkopats propagierte. Schöllgen G., Hausgemeinden, οἶκος-Ekklesiologie und monarchischer Episkopat, in: JbAC 31, 1988, v.a. 86ff; ders., Monepiskopat, 1986, 146-151; (aber: 146, A. 1 inhaltlicher Widerspruch zu: 150, A. 34. Unzutreffend S. 148 Punkt 2: "*An keiner Stelle wird von den Presbytern Unterordnung unter den Bischof verlangt; ...*" Siehe etwa: Trall., 2, 1; 3, 1; Magn., 3, 1; v.a. auch 13, 2).

gleichzeitig erfolgt sein konnte. Für Rom, das eine einmalige Quellendichte für das 2. Jahrhundert aufweist, lässt sich die Etablierung des Monepiskopats relativ genau auf die Jahre von etwa 140-180 bestätigen<sup>127</sup>.

Die Anstrengung einzelner Gemeinden ab der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts enger zusammenzuwachsen, kann als charakteristisches Merkmal dieser Epoche betrachtet werden. Die Kanonisierungsbemühungen der Heiligen Schrift belegen die allgemeine Sorge und Anstrengung um Einheitlichkeit und Eintracht in der *καθολικὴ ἐκκλησία* genauso, wie auch der junge Kult von überregional verehrten Märtyrern<sup>128</sup>. Der Besuch Bischof Polycarps (gest. 167[?]) um das Jahr 160 beim Bischof von Rom Anicetus (etwa 150-160) ist ein weiterer Hinweis dieser vielseitigen Anstrengungen<sup>129</sup>. Verhandlungen zwischen den Gemeinden, die im Grunde nichts anderes als Beweis für die Bemühung nach Vereinheitlichung anzusehen sind, fielen augenscheinlich in den Zuständigkeitsbereich des Episkopats, der die eigene Gemeinde nach außen hin zu repräsentieren begann<sup>130</sup>. Diese neue repräsentative Aufgabe fand ihren greifbaren Niederschlag in der Korrespondenz zwischen den Gemeinden, die nun im Namen der- respektive über die Bischöfe geführt wurde<sup>131</sup>. Wir befin-

---

<sup>127</sup> Im Sommer des Jahres 144 musste sich Marcion (vor 100-vor 160) vor einer Versammlung von Priestern und Lehrern rechtfertigen (Tert., praes.haer. 30, 1ff). Es gab folglich noch keinen Monepiskopat, der als einziger den Vorsitz über eine Ortsgemeinde führte. Als aber Polycarp nach Rom kam, um über den Ostertermin zu verhandeln, wurde ihm von Bischof Anicetus erlaubt, den Gottesdienst zu zelebrieren (Eus., h.e. 5, 23; v.a. 24, 16). Ein weiteres Indiz: *lib.Pont.* 10: Bischof Hyginus, der kurz vor Anicetus den Bischofstuhl in Rom inne hatte, habe angeblich den "*Klerus organisiert*" ("*... clerum composuit et distribuit gradus.*"), was freilich nur ein Monepiskopus konnte. Zum *lib.Pont.* und seinem historischen Wert siehe bes. Duchesne L. (Hg.), *Le Liber Pontificalis*, 2 Bde, 1886-92 (neue Aufl. 1981 in 3 Bde), v.a. Bd. 1, hier: 57; allg. passim; zuletzt Geertman H., *Documenti, redattori e la formazione del testo*, 2003, 1ff; 266-284. Zur Situation in Rom: Lampe P., *Stadtrömische Christen*, <sup>2</sup>1989, 334-45; summarisch: Mazza M., *Comunità cristiana*, 2006, 15-28 (weitere Lit.).

<sup>128</sup> Bardy G., *Art. Muratori (Canon de)*, in: DBS 5, 1954, 1399-1408 (Text); zuletzt: Hahneman G.M., *Muratorian Fragment*, 1992, 5-33; 6-7 (Text); Armstrong J.J., *Victorinus of Pettau as the Author of the Canon Muratori*, in: *VigChr* 62, 2008, 1-34 (teilw. spekulativ).

<sup>129</sup> Eus., h.e. 4, 14, 1-3; 5, 24, 16ff. Zu Polycarp: ebda 5, 20, 6; 5, 24, 14ff; Magn., 15; Iren., *adv.haer.* 3, 3, 4; *mart.Polyc.*, v.a. 21. Zu Anicet: Eus., h.e. 4, 11, 1; 5, 6, 4; 5, 24, 16ff; *lib.Pont.*, 12. Allg. zum "Osterfeststreit" Visonà G., *Ostern/Osterfest/Osterpredigt*, in: TRE 25, 1995, 517-30.

<sup>130</sup> Pietri L., *Einleitung zu: Eine neue Christenheit?*, 2005, 329.

<sup>131</sup> Fast alle Ignatianen, ebenso die Schreiben des Polycarp, die Briefe des Clemens, selbst sämtliche der zahlreichen Schreiben des Dionysius von Korinth, sind noch an die Gemeinden adressiert. Eus., h.e. 2, 25, 8; 3, 36, 5; 13; 3, 4, 10; 4, 21; 23; 25. Dagegen schreibt Polycrates von Ephesus (etwa 190) an Victor von Rom (Eus., h.e. 3, 31, 3; vgl. ebda 5, 24, 2-8). Weitere Anzeichen sind bspw.: Irenaeus wurde dem Bischof von Rom empfohlen und nicht der Gemeinde (Eus., h.e. 5, 4, 1); Polycarp reiste zu Bischof Victor und nicht zur Gemeinde von Rom; usw.usf. Die Schreiben des

den uns mitten in der Umbruchszeit, in der dem Bischof als einzige Amtsspitze immer deutlicher die Repräsentation der Ortsgemeinde zuerkannt wurde.

Die wachsende Bedeutung des Episkopats für die Kirche, wird auch von den ersten sogenannten apostolischen Sukzessionsreihen bestätigt. Wie bereits Erich Caspar nachweisen konnte, war die erste "Bischofsreihe" Hegesipps, die in der Kirchengeschichte des Eusebius überliefert ist, keineswegs eine Liste in der Tradition alter Königslisten oder eponymer Ämterlisten, wie sie in Rom oder Griechenland üblich waren, die vordergründig der Datierung und Repräsentation diente<sup>132</sup>. Die chronologische Aufzählung der Bischöfe wichtiger Zentren christlicher Religiosität bezeugt ursprünglich vielmehr den "*Kampf gegen die Ketzerei*."<sup>133</sup> Schon Zeitgenossen, wie Tertullian, erkannten genau darin den Zweck der Sukzessionslisten: "*Wenn irgendwelche Häresien es wagen sich in das apostolische Zeitalter einzureihen, ... so können wir sagen: 'Sollen sie denn die Herkunft ihrer Gemeinden angeben, die Reihenfolge ihrer Bischöfe darlegen, ...'*"<sup>134</sup> Hegesipp wird von Euseb folgenderweise zitiert: "*In jeder Stadt, wo ein Bischof auf den anderen folgte, entsprach das kirchliche Leben der Lehre des Gesetzes, der Propheten und des Herrn.*"<sup>135</sup> Die Bemühungen um eine Institutionalisierung christlicher Theologie bedingten geradezu die Ausformung einer herausragender Autorität in Glaubensfragen<sup>136</sup>.

Die Konzentration von Kompetenzen auf die Ämter führte zu Veränderungen in der gesamten

---

Ignatius bzw. Polycarp sind mit einem Bein noch ganz in den alten Verhaltensmuster verhaftet, während sie mit dem anderen bereits die Tür zu einem neuen Verständnis des Episkopats aufstoßen. Die nachhaltige Bedeutung des Adressaten belegt bspw. Cypr., ep. 48, 1f; ep. Petri (ApoNT, 31966, 2, 69) Vgl. Zilliacus H., Höflichkeitstitel im Griechischen, 1949, v.a. 63.

<sup>132</sup> Eus., h.e. 4, 8; 22. Zentraler Angelpunkt der einst regen Diskussion stellt die Interpretation des Begriffs διαδοχή (Eus., h.e. 4, 22, 3) dar. Seit Erich Caspars Studie ist die Debatte m.E. grundsätzlich im Sinne Adolf Harnacks entschieden, der als erster die Meinung vertrat, der Begriff sei nicht im Sinn der Amtslisten zu verstehen sondern Bemühung, die christliche Lehre aus einem gemeinsamen Ursprung herzuleiten, um dergestalt eine Autorität in Glaubensfragen zu etablieren. Caspar E., Die älteste römische Bischofsliste, 1926, v.a. 229-236; Campenhausen H., Kirchliches Amt, 1953, 172-77. Dagegen: Gussone N., Thron und Inthronisierung, 1978, 44 (möchte eponyme Datierung bereits in den Sukzessionslisten erkennen).

<sup>133</sup> Diesem Ziel sind auch die Sukzessionslisten bei Irenaeus noch weitgehend verpflichtet. Ders., adv. haer. 3, 3, 3; vgl. ebda 1, 27, 1; 3, 4, 3. Caspar E., Die älteste römische Bischofsliste, 1926, 229-47; hier: 236; Javierre A., Sucesión, 1963, bes. 33-47; 89ff.

<sup>134</sup> Tert., praes. haer. 32, 1: "Ceterum si quae audent interserere traditae quia sub apostolis fuerunt, possumus dicere: Edant ergo origines ecclesiarum suarum, evolvant ordinem episcoporum suorum, ..."

<sup>135</sup> Eus., h.e. 4, 22, 3. Ü.: Kraft H., Kirchengeschichte, 51989, 220.

<sup>136</sup> Dagegen aber Dassmann E., Monepiskopat, 1994, 52f.

Gemeindestruktur<sup>137</sup>. Tertullian (etwa 150- etwa 230) teilt die Gesamtheit der Gläubigen (*corpus; coetus; congregatio; ecclesia*) ganz selbstverständlich in Volk (*laici; plebs*) und Klerus (*clerus; ordo*) ein<sup>138</sup>. Tertullian gesteht dem Klerus bereits zeitweise eine Monopolstellung in der Ausübung der Dienste zu, wirft er doch den Marcioniten vor, sie würden selbst Laien *munera sacerdotalia* erlauben: "*Heute ist der eine, morgen der andere Bischof ... . Denn auch den Laien erlegen sie priesterliche Funktionen auf.*"<sup>139</sup> Die häretische Sekte werfe umgekehrt der katholischen Kirche vor, sie zelebriere die Hierarchie in ungebührlicher Weise<sup>140</sup>. Der *ordo ecclesiasticus* war jedenfalls bereits soweit etabliert, dass er selbst von den Marcioniten nicht in Frage gestellt wurde. Auch die Rangfolge war bereits fest etabliert. Tertullian hält beispielsweise bei der Nennung mehrerer klerikaler Ämter stets ihre tatsächliche Rangfolge ein<sup>141</sup>. Obwohl sich, kritischen Stimmen zufolge, der *ordo ecclesiasticus* anmaßend verhielt, war die Kluft zwischen Laien und Klerus noch recht schmal. So fordert Tertullian noch von den Laien einen Lebenswandel, der es ihnen jederzeit erlauben sollte, Dienste in der Kirche zu übernehmen. Allerdings sollte dies niemals ohne die Zustimmung des Bischofs geschehen<sup>142</sup>.

So erklärt sich die Forderung Tertullians, dem Bischof gebühre aufgrund seiner Stellung als Repräsentant der gesamten Gemeinde eine besonders ehrenvolle Behandlung<sup>143</sup>. Noch gebührte dem Bischof die Ehre, weil er die Gemeinschaft repräsentierte, doch wird im Gemeindeverständnis Tertullians bereits der Blick frei auf den letzten Entwicklungsabschnitt des Episkopats: Der monarchische Bischof, dem einzig um seines Amtes willen Ehre gebührt<sup>144</sup>.

---

<sup>137</sup> Es bleibt freilich nach wie vor im Einzelnen ungeklärt welche Aufgaben von welchem Amt wahrgenommen wurde. Vgl. Schöllgen G., Ortskirche im frühen Christentum, in: RQS 95, 2000, 133.

<sup>138</sup> Tert., mon. 11, 4; -12, 1f; ders., exh.cast. 7, 2f; 13, 4. Vgl. 1. Klem., 40, 5. Allg. Janssen H., Kultur und Sprache, 1938, v.a. 31-49; Schöllgen G., *Ecclesia sordida?*, 1984, bes. 176-189; bes. Barnes T.D., Tertullian, <sup>2</sup>1985, v.a. 144; 162; Osborn E., Tertullian, <sup>2</sup>1999; zuletzt: Wilhite D.E., Tertullian the African, 2007, 20-23; 179 (weitere Lit.).

<sup>139</sup> Tert., praes.haer. 41, 8: "*Itaque alius hodie episcopus, cras alius; hodie diaconus qui cras lector; hodie presbyter qui cras laicus. Nam et laicis sacerdotalia munera iniungunt.*" Ü.: Schleyer D., FC 42, 2002, 319.

<sup>140</sup> Ebda.

<sup>141</sup> Etwa in: Tert., praes.haer. 3, 5; 41, 8; ders., bapt. 17, 1; ders., monog. 11, 1. Vgl. trad.apost. 2-13. Suchla B.R., Schematische Darstellung der Hierarchie, wie sie Hippolyt entwirft, in: AKG, 2004, 3. Vgl. A. 146...

<sup>142</sup> Tertullian fordert in späteren Werken, dass Laien auch tatsächlich Dienste übernehmen sollten. Tert., fuga 11, 1; ders., mon. 11, 4; ders., exh.cast. 7, 1-6 (vgl. Mt., 18, 20; Apk., 1, 6; 1. Petr., 2, 5f; 9; 1. Kor., 14, 2-12).

<sup>143</sup> Tert., bapt. 17, 1: "*Dandi quidem summum habet ius summus sacerdos, si qui est, episcopus; dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate, propter ecclesiae honorem, quo salvo salva pax est.*"

<sup>144</sup> Von einer "Stiftungsurkunde des monarchischen Episkopats" zu sprechen, ist freilich verfehlt. So aber Neumann J., Art. Bischof I, in: TRE 6, 1980, 657.



Der "laienhafte" Charakter des Klerus ist in den Schriften Tertullians noch durchwegs greifbar. Doch bereits wenig später erfolgte die Professionalisierung des Klerus, was den *ordo ecclesiasticus* weiter von den Laien abheben musste und wohl den Ausschlag zur Weiterentwicklung des Episkopats gab<sup>145</sup>. Diese nächste Stufe in der Gemeindeentwicklung spiegelt sich vor allem in den Schriften Cyprians und in der sogenannten *traditio apostolica* wider, die mit großer Wahrscheinlichkeit die Situation in Rom reflektiert<sup>146</sup>.

Bis zum Ende des 2. Jahrhunderts vereinte der Episkopat als "oberster Priester" (*summus sacerdos*) die Leitung aller wichtiger Rituale in seiner Hand<sup>147</sup>. "*Taufe, Eucharistie und Mitwirkung beim Eheschluß sind dem Bischof vorbehalten, können aber von ihm an Stellvertreter delegiert werden ...*"<sup>148</sup> Die recht lose Ansammlung von Kompetenzen und Befugnissen, wie sie Ignatius, Irenaeus oder die *traditio apostolica* dem Bischof zusprechen, wurde indessen erst durch Cyprian in ein kohärentes System gegossen<sup>149</sup>. Nach Cyprians Konzeption kommt bereits in der Wahl des Bischofs Gottes Wille zum Ausdruck<sup>150</sup>. Dieser Gedanke lässt sich ähnlich auch für Rom nachweisen<sup>151</sup>.

---

<sup>145</sup> Schöllgen G., Ortskirche im frühen Christentum, in: RQS 95, 2000, 135ff.

<sup>146</sup> Trad.apost., 28 (Geerlings W., FC 1, 2000, 282f). Die Autorenschaft der Kirchenordnung ist nach wie vor umstritten – eine Lösung mithin nicht in Aussicht. Ein Vertreter traditioneller Forschungsmeinung findet sich in Victor Saxer (Organisation, 2005, 839ff). Zusammenfassend mit seinen eigenen Worten (ebda 839): "*Es gibt gute Gründe zur Annahme, ein Hippolyt von Rom habe existiert, und, bis zum Beweis des Gegenteils, ebenso gute Gründe, ihm die Traditio apostolica zuzuschreiben.*" Die im Wachsen begriffenen Gegenmeinungen vermuten teils zwei Autoren (erstmalig formuliert von: Nautin P., Hippolyte et Josipe, 1947; die an dieses Werk anschließende Kontroverse ist aufgearbeitet bei Butterworth R., Hippolytus, 1977, 1-33), teils sogar drei Autoren (hierzu: Saxer V., Art. Hippolyte, in: DHGE 24, 1992, 627-35). Unbestreitbar sind spätere Bearbeitungen, von denen einige mit Sicherheit in das 4. Jh. datiert werden können. Insofern muss eingedenk der zweifelsohne richtigen Mahnung Christoph Marksches (Traditio apostolica, 1999, 56) darauf hingewiesen werden, dass die *traditio apostolica* eigentlich als "*selbstständige Quelle für historische und theologische Argumentationen*" ausscheidet. Einigkeit herrscht heute jedoch weitgehend darüber, dass die Schriften *refutatio omnium haeresium* und *contra haeresis Noëti* aus den Federn zweier unterschiedlicher Autoren stammen. Die "gesicherten" Schriften Hippolyts finden sich übersichtlich zusammengestellt Scholten C., Art. Hippolytos 2, in: RAC 15, 1991, 492-551 und Suchla B.R., Art. Hippolyt, in: LACL 336-339; bes. 337; kurzer Forschungsüberblick (z.T. tendenziös): Perrin M.-Y., Rom und das westliche Abendland, 2005, 691f; bes. A. 160.

<sup>147</sup> Bspw. Iren., adv.haer. 4, 26, 2-5; Tert., bapt. 17, 1 (zit.: A. 143); Cypr., eccl.cath.unit. 1, 4f; ders., ep. 1, 1; 33, 1; 39, 5.

<sup>148</sup> Dassmann E., Bischofsbestellung in der frühen Kirche, 1994, 195.

<sup>149</sup> Iren., adv.haer. 4, 26, 2; 3, 3ff; v.a. 3, 3, 2 (zit.: A. 185). Ähnlich Marschall W., Karhago und Rom, 1971, v.a. 29-40; vgl. auch die Kritik bei Brennecke H.C., Rom und der dritte Kanon von Serdika, in: ZSavRGkan 69, 1983, 19f; bes. A. 19; Steimer B., Vertex traditions, 1992, 49-59; v.a. Schöllgen G., Professionalisierung, 1998, 101-14.

<sup>150</sup> Ausführlich Osawa T., Bischofseinsetzungsverfahren, 1983, v.a. 64; 101f; 125f; 130ff; 169f; 177ff.

Konsequenterweise kann sich nach Cyprian nur in Gottes Kirchengemeinschaft befinden, wer dem Bischof folgt. Und: "*Salus extra ecclesiam non est!*"<sup>152</sup> Das Heil war also für einen Christen nur mehr in der, durch den Bischof definierten, Gemeinschaft zu erreichen<sup>153</sup>. Der Bischof war nicht mehr nur herausragender Vertreter der Gemeinde, sondern nunmehr oberster und beinahe alleiniger Garant des Seelenheils der gesamten Gemeinde. Damit aber ist die Konzeption des Monepiskopats gesprengt und ein neues Kapitel in der Entwicklungsgeschichte des Amtes aufgeschlagen<sup>154</sup>.

Vor allem Georg Schöllgen hat dagegen anhand der Schriften Cyprians zu beweisen versucht, dass in den ersten drei Jahrhunderten der monarchische Episkopat mit Ausnahme der syrischen Didaskalie nirgendwo belegbar sei<sup>155</sup>. Nach Schöllgens Dafürhalten, ließe sich einzig anhand von vier Briefen Cyprians erkennen, dass der karthagische Bischof nach dessen eigenen Worten nichts ohne den "*Rat und die Zustimmung der Gemeinde*" unternommen hätte<sup>156</sup>. Gerade diese Aussage Cyprians, so Schöllgen weiter, könne mitnichten als "Höflichkeitsfloskel" gewertet werden. Allerdings sprechen gewichtige Argumente gegen diese Ansicht<sup>157</sup>. Um nur die wichtigsten Gegenargumente anzuführen: Dagegen steht etwa die wiederholte Forderung Cyprians an seinen Klerus nach unbedingtem Gehorsam<sup>158</sup>. Lässt es der Klerus an Gehorsam oder Ehrerbietung seinem Bischof gegenüber ermangeln, so kann der Bischof ohne Hinzuziehen weiterer Stimmen gravierende Strafen sanktionieren<sup>159</sup>. Sein Amtsverständnis setzte Cyprian offenbar so rigoros um, dass selbst sein Bio-

---

<sup>151</sup> Vgl. trad.apost. 2 und 3 (Geerlings W., FC 1, 2000, 214-221). Dazu Bârlea O., Die Weihe der Bischöfe, 1969, 141ff; 156f; Dassmann E., Bischofsbestellung, 1994, 190f; 196ff.

<sup>152</sup> Cyp., ep. 73. Vgl. bereits Orig., hom.Jesu 3, 5.

<sup>153</sup> V.a.: Cyp., eccl.cath.unit. 1, 5-6; 2, 10; 12; bes. auch ep. 33, 1; 66, 8. Vgl. Iren., adv.haer. 4, 26, 2f.

<sup>154</sup> Cyp., ep. 43, 5; 59, 14. Siehe v.a. Simonetti M., Una nuova proposta su Ippolito, in: Aug. 36, 1996, 13-45; bes. 33-36; dagegen aber die Spätdatierung durch: Schöllgen G., Monepiskopat und monarchischer Episkopat. Eine Bemerkung zur Terminologie, in: ZNW 77, 1986, 146-151 (dazu mehr unten). Vgl. Lampe P., Stadtrömischen Christen, 21989, 326ff.

<sup>155</sup> Schöllgen G., Monepiskopat und monarchischer Episkopat. Eine Bemerkung zur Terminologie, in: ZNW 77, 1986, 150.

<sup>156</sup> Schöllgen (ebda 150) verweist auf die Briefe: 14; 29; 39; 40; und zitiert aus ep. 14, 4.

<sup>157</sup> Ich möchte exemplarisch drei entgegenläufige Belege anführen. In ep. 43, 1 übergeht Cyprian seinen Klerus durchaus bewusst, da er eine breite Opposition zu befürchten hat. Als weitere Bsp. sei auf ders., ep. 3, 1; 3 (siehe unten S. 55); und ep. 16, 1 verwiesen. Entgegen der Behauptung Schöllgens lässt sich also durchaus die Vermutung belegen, dass es sich bei diesem Selbstzeugnis(!) Cyprians um eine "Höflichkeitsfloskel" handelte. Weitere Argumente im Folgenden. Vgl. auch Campenhausen H.v., Kirchliches Amt, 21963, 297f.

<sup>158</sup> Cyp., ep. 3, 1-3 (zitiert unten A. 277).

<sup>159</sup> Cyp., ep. 3, 1-3.

graph Pontius nicht umhin kommt, festzustellen, dass man nicht wusste, ob man ihn mehr fürchten oder lieben sollte<sup>160</sup>. Gegen die Überlegung Schöllgens steht aber auch Cyprians gesamtes Amtsverständnis, das man in dessen eigenen Worten prägnant ausgedrückt findet: "*Der Bischof vertritt die göttliche Macht auf Erden.*"<sup>161</sup> Ein Blick auf die systematische Rangkonzeption Cyprians spricht gleichfalls gegen die Vermutung Schöllgens<sup>162</sup>. Cyprian vollbrachte nicht weniger, als das Bischofsamt von der klerikalen Hierarchie loszulösen und es zu einem Amt *sui generis* umzumodeln: Wurde der Episkopat ursprünglich aus der Gruppe des Presbyteriats ernannt, später diesem immerhin noch zugerechnet, stets jedoch als Teil des Klerus empfunden – die maßgebende Grenze verlief, grob gesprochen, seit der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts zwischen Laien und Klerus –, so spricht Cyprian systematisch vom Bischof und Klerus<sup>163</sup>. Cyprian führte also eine neue Zäsur in der Rangfolge ein und hob den Bischof aus dem *ordo ecclesiasticus* heraus. Der Episkopat war nicht mehr ein *primus inter pares*, sondern steht fürderhin losgelöst über der Hierarchie. Dieses Amtsverständnis verdient entschieden die Bezeichnung "monarchischer Episkopat".

Dieser Wandel im Selbstverständnis der Bischöfe lässt sich auch anderweitig nachvollziehen. Die bereits angesprochenen Sukzessionsreihen der Bischöfe treten uns nun unter einem neuen Vorzeichen entgegen<sup>164</sup>. Ihr vorderstes Ziel ist offensichtlich nicht mehr die Einheit der Kirchengemeinschaft, sondern die Listen sind nun gänzlich auf den Episkopat ausgerichtet. Die Bischofslisten dienen fürderhin (auch) eponymer Datierung, was das neue Selbstbewusstsein des Episkopats auf eindrucksvolle Weise demonstriert<sup>165</sup>. Umgekehrt lässt sich die Bedeutung der Bischofslisten für das Bischofsamt an ihrer schnellen, reichsweiten Verbreitung ablesen. Bald schon finden sich Beispiele in Italien, Gallien und Afrika<sup>166</sup>.

---

<sup>160</sup> Pont., v.Cypr. 6, 2. Siehe unten S. 54; zit.: A. 274.

<sup>161</sup> Cypr., ep. 33, 1: "... *Inde per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et ecclesiae ratio decurrit, ut ecclesia super episcopos constituatur et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur.*" Ebenso ders., ep. 66, 8, 3; 59, 2 (zit.: unten A. 275f).

<sup>162</sup> Siehe aber: Lafontaine P.-H., *Les conditions*, 1963, v.a. 121-53; Faivre A., *Naissance d'une hiérarchie*, 1977, 67; Gaudemet J., *L'église*, 1989, 100-7;

<sup>163</sup> Siehe z.B. Cypr., ep. 9, 2, 2; 33, 1, 1; 66, 8.

<sup>164</sup> Caspar E., *Die älteste römische Bischofsliste*, 1926, 229-247; kurz: Koep L., *Art. Bischofsliste*, in: RAC 2, 1954, bes. 410-15;; Javierre A., *Sucessión*, 1963, v.a. 36ff; Maccarrone M., *Cattedra episcopale*, 1970, 130ff.

<sup>165</sup> Ehrhardt A., *Apostolic Succession*, 1953, 40-48.

<sup>166</sup> Natürlich lässt sich die Grenze zwischen Sukzessionslisten und Bischofslisten nicht immer klar festmachen. Allerdings lässt der Wandel ihrer Bestimmung – zuerst Garant der korrekten Tradierung apostolischer Lehre, hernach immer deutlicher Datierung durch Bischöfe – doch beobachten. Vgl. Eus., h.e. 3, 4, 8f; Tert., *praes.haer.* 32, 1f; (Def. der

Das neue Amtsverständnis der Bischöfe trieb augenscheinlich ein Problem auf die Spitze, das zwar bereits bei Irenaeus oder Tertullian zu Tage kam, jedoch noch nicht als gravierend wahrgenommen wurde<sup>167</sup>. Bei der neuen Machtfülle des Bischofs ist ein Korrektiv kaum mehr möglich<sup>168</sup>. Im Werk des Irenaeus tritt diese Schwäche noch gänzlich hinter der relativ konzeptlosen Bemühung zurück, Macht und Autorität im Bischofsamt anzuhäufen<sup>169</sup>. Cyprian war sich des Problems durchaus bewusst und versuchte diesem durch die Einberufung alljährlicher Synoden Herr zu werden. Diese Einrichtung sollte auch über Bischöfe richten können. Sein System sah in der Tat auch den Fall vor, dass ein Bischof sich seines Amtes als unwürdig erweisen konnte, obwohl – wie oben dargestellt – das Heil gleichzeitig nur durch den Bischof zu erlangen war<sup>170</sup>. Wie ist das möglich, wodurch, nach der Vorstellung und dem Konzept Cyprians, Gott seinen Willen bei der Bischofswahl kund tut? Diesen Widerspruch löst Cyprian auf, indem er eine Fehlentscheidung bei der Wahl eines

---

Aufgabe von Sukzessionslisten); ebda 20, 5; Iren., adv.haer. 3, 3, 1-3, 4, 1; Pont., v.Cypr. 19, 1ff. Koep L., Art. Bischofsliste, in: RAC 2, 1954, 407-15.

<sup>167</sup> Bspw. Tert., praes.haer. 3ff; v.a. 3, 5ff.

<sup>168</sup> Selbst bei der Bischofswahl scheint sich der Einfluss der Gemeinde, der bis in das 3. Jh. von zentraler Bedeutung gewesen war (in der trad.apost. 2 heißt es noch: "*Als Bischof soll derjenige geweiht werden, der vom ganzen Volk gewählt wurde; ...*"), immer mehr lediglich auf akklamatorische Zustimmung beschränkt zu haben. Siehe Tert., apol. 39, 5; Cypr., ep. 55, 8 (zit.: A. 170); Eus., h.e. 6, 29, 3f. Dazu Kleinheyer B., Priesterweihe, 1962, v.a. 21ff; Bârlea O., Die Weihe der Bischöfe, 1969, 168; 186.

<sup>169</sup> Der Widerspruch manifestiert sich in der Forderung des gallischen Bischofs nach unbedingtem Gehorsam dem Episkopat gegenüber – nur mit ihm ist das Heil zu erlangen. Zugleich ist ihm die Tatsache wohl bewusst, dass es häretische Bischöfe gibt, denen man nicht folgen darf. Eine Lösung des Dilemmas bleibt Irenaeus dem Leser schuldig. Iren., adv.haer. 4, 26, 2-3. Vgl. Did., 11, 5 (allerdings mit klaren Anweisungen).

<sup>170</sup> Nirgendwo findet sich das Wahlverständnis Cyprians besser und komprimierter ausgedrückt als in ep. 55, 8, 2 (i.J. 251): "*Nam quod Cornelium carissimum nostrum deo et Christo et ecclesiae eius, item consacerdotibus cunctis laudabili praedicatione commendat, non iste ad episcopatum subito pervenit, sed per omnia ecclesiastica officia promotus et in divinis administrationibus dominum saepe promeritus ad sacerdotii sublime fastigium cunctis religionis gradibus ascendit. (3) Tunc deinde episcopatum ipsum nec postulavit nec voluit, nec ut ceteri quos adrogantiae et superbiae suae tumor inflat invasit, sed quietus alias et modestus et quales esse consuerunt qui ad hunc locum divinitus eliguntur, pro pudore virginalis continentiae suae et pro humilitate ingenuitatis sibi et custoditae verecundiae non ut quidam vim fecit ut episcopus fieret, sed ipse vim passus est ut episcopatum coactus exciperet. (4) Et factus est episcopus a plurimis collegis nostris qui tunc in urbe Roma aderant, ... Factus est autem Cornelius episcopus de dei et Christi eius iudicio, de clericorum paene omnium testimonio, de plebis quae tunc adfuit suffragio, de sacerdotum antiquorum et bonorum virorum collegio, cum nemo ante se factus esset, cum Fabiani locus, id est cum locus Petri et gradus cathedrae sacerdotalis vacaret.*" Dazu Leclercq H., Art. Élections épiscopales, in: DACL 4, 2, 1921, 27618-52; v.a. Osawa T., Bischofseinsetzungsverfahren, 1983, 187.

Bischofs für möglich erklärt<sup>171</sup>. Erst eine Wahl, der Volk, Klerus und die anwesenden Bischöfe einhellig zugestimmt hatten, war eine von Gott gewollte<sup>172</sup>. Erwies sich ein Bischof in der Folgezeit dennoch als "unwürdig", so folgte Cyprian daraus, dass bei der Wahl ein Fehler unterlaufen sein musste und diese somit gegen den Willen Gottes erfolgt war. In diesem Falle durfte, ja musste das gläubige Volk dem Bischof die Gefolgschaft aufkündigen. Dieser umständliche Versuch das Bischofsamt durch die Laien sowohl zu legitimieren als auch zu kontrollieren, belegt, wie sehr sich die Macht im Episkopat akkumuliert hatte.

Die greifbarste Folge dieses raschen und steilen Aufstiegs des Episkopats in der ebenso erfolgreichen, christlichen Kirche war ein zunehmend härter werdender Konkurrenzkampf um die Bischofsstühle<sup>173</sup>. Über den ersten, relativ gut dokumentierten, regelrechten Kampf um das Bischofsamt in Rom, der mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln geführt wurde, gibt die sarkastische Streitschrift *refutatio omnium haeresium* beredte Auskunft<sup>174</sup>. Solche zum Teil äußerst blutigen Kämpfe um die Bischofswürde lassen sich bis zum Ende der Spätantike im gesamten Reich immer wieder beobachten<sup>175</sup>.

Ein Brief des Kaisers Valentinian II. an seinen Stadtpraefekten könnte sogar so gedeutet werden, dass man im späteren 4. Jahrhundert gemeinhin bei Bischofswahlen, jedenfalls aber in Rom, mit Unruhen rechnete<sup>176</sup>. Der Kaiser gratuliert in diesem Schreiben seinem *praefectus Urbi* zum ruhigen Verlauf der Bischofswahl. Ein Glückwunschschreiben Augustins an den frisch gewählten Papst Anastasius I. weist in eine ähnliche Richtung<sup>177</sup>. Im Jahr 420 erließ Kaiser Honorius sogar ein Reskript, wonach bei einer Doppelwahl in Rom keiner der beiden Kandidaten berücksichtigt wer-

---

<sup>171</sup> Cypr., ep. 67, 3: "... *vel eligendi dignos sacerdotes vel indignos recusandi* ..." Osawa T., Bischofseinsetzungsverfahren, 1983, v.a. 155ff. Dagegen Dassmann E., Bischofsbestellung in der frühen Kirche, 191, A. 3.

<sup>172</sup> Cypr., ep. 44, 3; 55, 8; 59, 5f; 67, 3ff; 68, 2.

<sup>173</sup> Siehe bes.: Cypr., ep. 55, 8f.

<sup>174</sup> Hipp., ref.haer. 9, 12, 26.

<sup>175</sup> Die zwei bekanntesten Bsp.: Bischof Liberius wurde von Constantius II. i.J. 355 exiliert, ein Nachfolger (Felix II.) ernannt. Nach seiner Rückkehr nach Rom, vertrieb Liberius seinen Nachfolger. Damasus stritt sich mit Ursinus um die römischen Bischofswürde. Nach Ammian (27, 3, 12-14) kamen bei den Straßenschlachten zwischen den beiden Prä-tendenten 137 Menschen ums Leben und selbst der *praefectus Urbis* Viventius musste sich aus der Stadt zurückziehen. Brennecke H.C., Hilarius, 1984, v.a. 147-95; 265-301; Reutter U., Damasus, 1999, 11-35; allg. Norton P., Episcopal Election, 2007, 62ff.

<sup>176</sup> Coll.Av., 4. Vgl. ebda 14 (Bericht des Praefekten an den Kaiser betreffs Doppelwahl Eulalius-Bonifatius). Dazu Norton P., Episcopal Election, 2007, 65.

<sup>177</sup> Ders., ep. 209, 1: "*Primum gratulationem reddo meritis tuis, quod te in illa Sede Dominus Deus noster sine ulla, sicut audivimus, plebis suae discissione constituit.*"

den durfte, sondern eine dritter gewählt werden sollte<sup>178</sup>. Allerdings war dieser Maßnahme nur ein bescheidener Erfolg beschieden, lassen sich diese Machtkämpfe bei Neubesetzungen des Papststuhles doch bis ins Mittelalter beobachten<sup>179</sup>. Ob Rom und andere große Städte diesbezüglich eine Ausnahme darstellten, oder ob es wohl doch eher an der exzeptionellen Überlieferungslage liegt, lässt sich nicht zweifelsfrei entscheiden<sup>180</sup>.

## 2. 3. DIE AUSGESTALTUNG EINER RANGFOLGE IM *ORDO EPISCOPORUM*

Damit war die Entwicklung des Bischofsamtes im Großen und Ganzen abgeschlossen und der Episkopat präsentierte sich der Gesamtheit der Christen als ein nominell gleichberechtigtes Kollegium. Innerhalb des *collegium episcoporum* hatte sich aber schon seit geraumer Zeit eine Rangfolge auszuformen begonnen. Im Osten des Imperium zeichnete sich zügig eine offiziöse Hierarchie innerhalb des Episkopats ab, die sich beispielsweise in einer eigenen Nomenklatur niederschlug. Schon in den Pseudoclementinen ist zu lesen, der angeblich erste Bischof von Rom habe den Bischof von Jerusalem als "Bischof der Bischöfe" angesprochen<sup>181</sup>.

Im Westen hingegen lässt sich in vorconstantinischer Zeit keine begriffliche Differenzierung zwischen den Bischofssitzen beobachten<sup>182</sup>. Doch in der Realität gab es natürlich eine Rangfolge innerhalb des *ordo episcoporum*<sup>183</sup>.

Der römische Bischofsitz ist zweifelsohne der erste, für den sich ein Sonderstatus nachweisen lässt<sup>184</sup>. Schon Irenaeus von Lyon forderte: "*Mit der römischen Kirche nämlich muß wegen ihres besonderen Vorranges jede Kirche übereinstimmen, ...*"<sup>185</sup> Zwar handelte es sich noch nicht um

---

<sup>178</sup> Coll.Av., 37.

<sup>179</sup> Ausf.: Caspar E., Geschichte des Papsttums, 1933, 2, passim.

<sup>180</sup> Norton P., Episcopal Election, 2007, 52-70 (mit Bsp.).

<sup>181</sup> Ps.Clem., ep.Clem. 1, 1. Dazu ausf. Hengel M., Der erste Papst?, 2002, 549-82.

<sup>182</sup> Gahbauer F.R., Art. Patriarchat, in: TRE 26, 1996, 85-91 (weitere Lit.).

<sup>183</sup> Auch wenn Briefe aus dem Osten den römischen Bischof wiederholt als "*patriarchos*" betitelten, diesen somit in das eigene hierarchische Verständnis miteinzubeziehen suchten, so weigerte sich der römische Bischof doch beständig, diesen o.ä. Titel für sich selbst zu benutzen. Schon in der sent.episc. wird die Versammlung der Bischöfe egalitär als "Senat" bezeichnet. Gahbauer F.R., Art. Patriarchat, in: TRE 26, 1996, 86f.

<sup>184</sup> Caspar E., Papsttum, 1930, v.a. Kap. 1-2; Campenhausen H.v., Lehrenreihen, 1951, 240-49; Seppelt F.X., Geschichte der Päpste, 1954, 1, 11-67.

<sup>185</sup> Iren., adv. haer. 3, 3, 2: "*Sed quoniam valde longum est in hoc tali volumine omnium ecclesiarum enumerare successiones, maximae et antiquissimae et omnibus cognitae, a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae ecclesiae, eam quam habet ab apostolis traditionem et adnuntiatam hominibus fidem per successiones episcoporum pervenientem usque ad nos indicantes, confundimus omnes eos qui quoquo modo, vel per sibi pla-*

einen Primatanspruch im späteren Sinn des Wortes und doch ist der Grundstein für das künftige Papsttum bereits gelegt<sup>186</sup>. Nun gab es freilich nicht nur Stimmen, die sich für einen römischen Vorrang aussprachen. Tertullian sprach in seiner montanistischen Phase verächtlich vom "*Bischof der Bischöfe*", womit mit großer Wahrscheinlichkeit der Bischof von Rom gemeint ist<sup>187</sup>. Unzweifelhaft existierte zumindest ein Bischofssitz, dessen Inhaber aus der Menge der anderen Bischöfe herausragte, wenn auch dessen Position umstritten scheint.

Es liegt in der Natur der Dinge, dass dies den Unmut und Neid der Amtskollegen hervorrufen musste. Dieser Konflikt, der sich über viele Generationen hinzog, spiegelt sich am deutlichsten in der Überlieferung der Schrift Cyprians *de unitate ecclesiae* wider<sup>188</sup>. Von dem Traktat sind zwei Versionen auf uns gekommen, die sich in auffallender Weise widersprechen<sup>189</sup>. Auffallend vor allem deshalb, weil in der einen Überlieferung der römische Primatanspruch durch Cyprian zum ersten Mal argumentativ formuliert wurde. In der zweiten Rezension wurde aber im Gegenteil betont, dass Jesus allen Aposteln die gleichen Rechte verliehen habe. Ursprünglich dachte man an eine spätere, römische Interpolation mit dem Ziel, den päpstlichen Primat durch Cyprian zu legitimieren. *Conditio sine qua non* für diese Deutung war natürlich eine unterschiedliche Entstehungszeit der beiden Versionen. Wolfgang Hartel ist der Beweis zu verdanken, dass beide Texte etwa

---

*centiam vel vanam gloriam vel per caecitatem et sententiam malam, praeterquam oportet colligunt: ad hanc enim ecclesiam propter potentiorum principalem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quae est ab apostolis traditio.*" Dazu v.a. Wojtowitsch M., Papsttum, 1981, 28-30. Allg. Caspar E., Papsttum, 1930, 16-68 (z.T. überholt); Seppelt F.X., Geschichte der Päpste, 1, 1954, 20f; Schimmelpfennig B., Papsttum, 1996, 299-357 (weiterf. Lit.).

<sup>186</sup> Die Darstellung Erwin Caspars (Papsttum, 1930, v.a. 16-68) gibt, obwohl in der Zwischenzeit die Datierung oder Auslegung verschiedener Quellen eine deutliche Umbewertung erfahren haben, einen guten Überblick über die Geschichte der ersten Bischöfe Roms. Zuletzt Bauer F.A., Sankt Peter, 2006, 626ff.

<sup>187</sup> Z.B. Tert., pudic. 1, 6 (wohl noch im 1. Jz. des 2. Jhs entstanden): "*Audio etiam edictum esse propositum, et quidem peremptorium. Pontifex scilicet maximus, quod <est> episcopus episcoporum, edicit: ...*" Es kann freilich nicht mit letzter Gewissheit entschieden werden, ob Tertullian den karthagischen Bischof Agrippinus oder den römischen Bischof Callistus (die Verbindung zu diesem Bischof wurde über den sog. Indulgenzerlass, den Hipp., ref.haer. 9, 12, 20-24 Callist zuschrieb, hergestellt) oder – was mir am wahrscheinlichsten erscheint – dessen Vorgänger Zephyrinus anspricht. Darauf könnte die ironische Bezeichnung "pontifex maximus" hinweisen, womit er den "benedictus papa" (wobei "papa" zu dieser Zeit auch für den Bischof von Karthago nachweisbar ist) benennt. Vgl. dagegen Altaner B./Suiber A., Patrologie, 1993, 159.

<sup>188</sup> Cypr., ep. 54. Maßgebende Edition Hartel W., CSEL 3, 1, 1868, v.a. 11-33.

<sup>189</sup> Zur Datierung der Schrift vgl.: Cypr., ep. 54, 3-4. In diese Zeit datiert auch Cypr., ep. 52, 2, 3: "*Kartaginem Roma praecedere, ... pro magnitudine sua ...*"

gleich alt sind, weshalb es einer neuen Erklärung bedurfte<sup>190</sup>. Wahrscheinlich stammen also beide Versionen von Cyprian selbst, sodass sich der Wandel einzig in der Person des karthagischen Bischofs vollzogen haben muss<sup>191</sup>. Verständlich wird dies nur vor dem Hintergrund der Begebenheiten der 50er Jahre des 3. Jahrhunderts: Cyprian pflegte zu Bischof Cornelius von Rom (251-53) ein freundschaftliches Verhältnis. Im Kampf um den römischen Bischofsstuhl zwischen Cornelius und Novatian fühlte sich Cyprian offensichtlich persönlich verpflichtet, Partei zu ergreifen. Und so entstand im Jahr 251 die "pro-römische" Version. Das gute Verhältnis endete aber mit dem Tode Cornelius, und als Stephan den Bischofsthron übernahm, revidierte Cyprian kurzerhand seine ursprüngliche Aussage und schrieb den zentralen Passus des Traktats um (rec. B: 4): "*Sicherlich waren auch die anderen Apostel das, was Petrus war, mit dem gleichen Anteil an Ehre und Macht ausgestattet ...*"<sup>192</sup> Exemplarisch wird hier der (in diesem Fall negative) Einfluss der Persönlichkeit des Bischofs auf das Ansehen seines Bischofssitzes verdeutlicht<sup>193</sup>. Der Bischofssitz von Rom hatte Mitte des 3. Jahrhunderts augenscheinlich noch keinerlei institutionalisierten Vorrang.

Die weitere Entwicklung des römischen Bischofsstuhls muss hier nicht weiter verfolgt werden, denn spätestens seit der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts genoss Rom unumstritten das höchste Ansehen im gesamten *orbis Romanus*<sup>194</sup>. Obwohl es also viele Jahrzehnte, ja sogar Jahrhunderte

---

<sup>190</sup> Ders., CSEL 3, 1, 1868, 11-33. Dagegen: Bénvenot M., Tradition of Manuscripts., 1961; ders., CCL 2, 244-48.

<sup>191</sup> Vgl. dagegen bspw. Gussone N., Thron und Inthronisierung, 1978, 61; und oben A. 190.

<sup>192</sup> Vgl. auch: Cypr., ep. 71, 3: "*Nam nec Petrus quem primum Dominus elegit ...*"; sent.episc., prol. (CSEL 3/1, 436): "*Neque enim quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit aut tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem collegas suos adigit ...*"

<sup>193</sup> Vgl. Cypr., ep. 74, 1 (an Stephan); ep. 55 (an Agrippinus).

<sup>194</sup> Besonders deutlich wird das m.E. – neben den unzähligen Argumenten, die sich in der Literatur zusammengetragen finden – am Streit um Athanasius. Die Versammlung orientalischer Bischöfe exkommunizierte den römischen Bischof Julius (337-352), der als "*princeps(!) et dux malorum*" bezeichnet wurde. Seine Vorherrschaft wurde selbst von den Gegnern nicht mehr in Frage gestellt. Es dauert noch etliche Jahrzehnte, bis diese Vorrangstellung auch systematisiert und rechtlich formuliert wurde. Mit dem Dekret Gratians i.J. 378 wurde unter Damasus die, *de facto* bereits seit langem existente, Vormachtstellung des römischen Bischofs jurisdiktionell festgehalten. Der Anspruch kulminiert schließlich in der Forderung des wenig diplomatischen Zosimus, Entscheidungen des Papstes könnten von niemandem aufgehoben werden, und schließlich in der von Leo d.Gr. formulierten Formel: Dem Papst sei die Oberhoheit über alle Kirchen des gesamten Erdkreises verliehen. Selbst einem unwürdigen Amtsinhaber könne diese Oberhoheit nicht(!) abgesprochen werden. Siehe Hil., coll.antiar.Paris. A IV 1, 27, 5: "*Iulium vero urbis Romae ut principem et ducem malorum, ...*"; vgl. Hil., coll.antiar.Paris. A VII 3, 2 (abg.: bei: Feder A.L., CSEL 65, 66; und ebda 91); Athan., apol. c.Arian. 35; Leo., ep. 12, 1; 65, 2; ders., serm. 3, 3. Dazu Leclercq H., Art. Lettres des papes, in: DACL 8, 1929, 2942-82; Brennecke, Kanon von Serdika, 1983, 28ff; hier: 29, A. 56.



dauerte, bis die Vorrangstellung der römischen Bischöfe auch de iure im Papsttum ihre einzigartige Definition fand, wurde dem römischen Episkopat seine herausragende Position zu keiner Zeit durch einen anderen Sitz streitig gemacht<sup>195</sup>. Doch wie stand es um die anderen Bischofssitze – um die Sitze, die hinter Rom die zweite Reihe bildeten?

Wiederum lassen sich neben den allgemeinen, grundlegenden Gemeinsamkeiten zwischen Ost- und West auch auffallende Unterschiede beobachten. Im Osten können sich bis zum 4. Jahrhundert die Bischofssitze von Alexandria, Antiochia, Caesarea, Ephesos, Constantinopel und Jerusalem aus der Menge der Bischofssitze hervortun. Im Westen vermochte lediglich Karthago der *Urbs* bis zur vandalischen Okkupation gewissermaßen das Wasser zu reichen<sup>196</sup>. Mit dieser Sonderstellung Karthagos ging eine Sonderstellung der gesamten afrikanischen Provinzen bis ins 5. Jahrhundert einher<sup>197</sup>.

Ein Beleg der weitgehenden Unabhängigkeit der afrikanischen Kirche von Rom liefert die Synode von Karthago im Jahr 419. Der damalige Bischof von Rom Zosimus (417-418), dessen impulsives und zum Teil undiplomatisches Vorgehen in 15 von ihm verfassten Briefen gut dokumentiert ist, setzte den Presbyter Apuarius, der vom karthagischen Bischof Urban abgesetzt worden war, kurzerhand wieder ein<sup>198</sup>. Er schickte den "rehabilitierten" Presbyter mit einer Delegation zurück nach Afrika. Auf die Reise gab er Apuarius ein Schreiben mit, das die Unanfechtbarkeit seines Urteils untermauern sollte<sup>199</sup>. Es stellte sich jedoch heraus, dass der relevante Canon, der vorgeblich in der Synode von Nicaea beschlossen worden sein sollte, eine römische Fälschung war. Die afrikanische Kirche hatte solcherlei Erfahrungen schon gemacht und als Folge bereits im Jahr 393 auf einer Synode in Hippo folgenden Beschluss gefasst: "*Bischöfe dürfen nicht über das Meer (i.e. nach Rom) reisen, ohne Zustimmung des Bischofs der prima sedis, von dem sie auch die litterae formatae haben müssen.*"<sup>200</sup> Auf diesen Beschluss konnte man sich in dieser neuen Krise mit dem römi-

---

<sup>195</sup> Seppelt F.X., Geschichte der Päpste, 1954, 11-67.

<sup>196</sup> Erst im Laufe des späteren 4. und Anfang des 5. Jhs zeichnete sich eine Unterwerfung der afrikanischen Kirche unter den faktischen Primat Roms ab (etwa Aug., ep. 177). Noch im Jahr 424 ist die Eigenständigkeit der afrikanischen Kirche ungebrochen (Brief der afrikanischen Bischöfe an den Papst Coelestin I.), doch bereitet die Invasion der Vandalen dieser "Widerspenstigkeit" ein abruptes Ende. Marshall W., Karthago und Rom, 1971, 2f.

<sup>197</sup> Z.B.: Conc. Arel. (i.J. 314), can. 9(8): "*De Afris quod propria lege sua utuntur ...*"

<sup>198</sup> Caspar E., Papsttum, 1930, 1, 344-60; v.a. Pietri C., Roma Christiana, 1976, 2, 933-48.

<sup>199</sup> Dazu die Ausführungen Brennecke H.C., Kanon von Serdika, 1983, 16ff.

<sup>200</sup> Conc. Hippo (i.J. 393), 2.ser., can. 27 (cod.can.eccl.Afr., can. 23): "*Item, ut episcopi trans mare non proficiscantur, nisi consulto priae sedis episcopo suae cuiusque provinciae: ut ab eo praecipue possint fumere formaram vel commendationem.*" (CCL, 149, 41). Der ursp. Sinn der *litterae formatae* geht aus folgendem Erlass hervor: Conc. Arel. (i.J.

schen Bischofsstuhl berufen. Selbst vor dem Hintergrund, dass die Haltung der afrikanischen Bischöfe sich weit mehr gegen die Person des Zosimus und die aktuellen Ereignisse richtete und somit keinesfalls verallgemeinert werden sollte, belegen die Ereignisse in summa selbst im frühen 5. Jahrhundert ein außergewöhnlich hohes Maß an Unabhängigkeit<sup>201</sup>.

In Gallien entstand im Zuge der Ernennung des Patroclus von Arles zum Metropolen ein heftiger Streit<sup>202</sup>. In gewohnt undiplomatischer Weise griff Zosimus in die Geschehnisse ein. Trotzdem konnte er in Gallien seinen Willen ohne Schwierigkeiten durchsetzen. Gerade der Vergleich der Wirkung desselben römischen Bischofs auf zwei unterschiedliche Regionen vermag die Eigenständigkeit der afrikanischen Kirche ganz im Gegensatz zur gallischen zu belegen.

Die Unabhängigkeit der Kirche in den afrikanischen Provinzen geht in auffallender Weise einher mit der Ausgestaltung einer für den Westen einzigartigen Metropolitanverfassung<sup>203</sup>. Die Leitung des Provinzverbandes der Ortsgemeinden, aus denen schließlich seit dem ausgehenden 3. Jahrhundert die Metropolitanverfassung hervorging, lag in den afrikanischen Provinzen beim ältesten Bischof. Die Bedeutung einer Stadt hatte folglich kaum Einfluss auf die Gestaltung der Kirchenlandschaft in Afrika, wobei Karthago hiervon eine Ausnahme bildete<sup>204</sup>.

Obwohl sich die kirchlichen "Provinzen" augenscheinlich an den römischen Verwaltungsbezirken orientierten, lässt sich dieses Phänomen m.E. nicht "... auf den häufigen Wechsel der Residenz des Statthalters und früher des Legaten ..." zurückführen<sup>205</sup>. Es handelt sich vielmehr um ein bewußtes Gegenkonzept einer überepiskopalen Autorität, wie sie Rom bereits seit dem 2. Jahrhundert mit dem Verweis auf die Wirkstätte und die Gräber der Apostel Petrus und Paulus vertrat. Im Gegensatz zum römischen Episkopat beteuerte Cyprian stets den egalitären Charakter aller Bischofssitze. Der karthagische Bischof, der zweifelsohne de facto eine Sonderstellung inne hatte, die sogar weit über Afrika hinausstrahlte, eröffnete die Synode im Jahr 257, übrigens die erste von der sich ein

---

314), can. 7: "*De praesidibus, qui fideles ad praesidatum prosiliunt, placuit, ut cum promoti fuerint, litteras accipiant ecclesiasticas communicatorias: ita tamen, ut in quibuscumque locis gesserint, ab episcopo eiusdem loci cura de illis agatur; ...*"

<sup>201</sup> Auch in der weit berühmteren Streitfrage um die Exkommunikation des Pelagius musste Zosimus i.J. 418 seine Position gegenüber den afrikanischen Bischöfen revidieren. Zos., ep. 12; bes. 12, 1 (röm. Primatsanspruch).

<sup>202</sup> Bes. Caspar E., Papsttum, 1930, 344ff; Frye D., Early Fifth-Century Gaul, in: JEH 42, 1991, 349-61. Dazu mehr weiter unten S. 47.

<sup>203</sup> Herrmann E., Ecclesia, 1980, 52-71; Eck W., Der Episkopat im spätantiken Afrika, in: HZ 236, 1983, 267f; 279ff; zuletzt Norton P., Episcopal Election, 2007, 145-162.

<sup>204</sup> Siehe Lübeck K., Reichseinteilung, 1901, 7-17; 53-57; Ring T.G., Auctoritas, 1975, 93-110; Gaudemet J., L'église, 1989, 380-89.

<sup>205</sup> Zit.: Herrmann E., Ecclesia, 1980, 53.

Protokoll erhalten hat, mit folgenden Worten: "*Denn unter uns ist keiner, der sich als Bischof der Bischöfe aufstellt oder seine Amtsgenossen durch tyrannische Schrecken zu unbedingtem Gehorsam zwingt, da ja jeder Bischof kraft der Selbstständigkeit seiner Freiheit und Macht seine eigene Meinung hat und ebensowenig wie er selbst einen anderen zu richten vermag, von einem anderen gerichtet werden kann.*"<sup>206</sup> Bereits in diesen einleitenden Worte klingt der Unmut der afrikanischen Bischöfe über das "tyrannische" Verhalten des römischen Bischofs Stephanus (254-57) an. Und so fiel es dem karthagischen Bischof nicht schwer ein Gegenkonzept für die afrikanischen Provinzen einzuführen. Die Aussage Cyprians könnte kaum deutlicher sein: Während in Rom ein tyrannischer Bischof aller Bischöfe waltet, organisiert er formal die Synode akkurat nach dem Vorbild des römischen Senats<sup>207</sup>. Wie bereits dargestellt wurde, bedurfte Cyprian der Konzilien auch als Korrektiv für den Episkopat<sup>208</sup>. Entgegen der Beteuerung Cyprians hatte aber schon Carl J. Hefele richtig beobachtet: "*Nur Karthago machte eine Ausnahme in Afrika, indem der bischöfliche Stuhl dieser bürgerlichen Capitale zugleich der erste, gleichsam der Patriarchenstuhl für Afrika war.*"<sup>209</sup> Die Tradition der afrikanischen Metropole als religiöses Zentrum war in der lokalen Tradition tief verankert und konnte sich auch auf das Christentum übertragen<sup>210</sup>. Dass Cyprians Worte im krassen Gegensatz zu seinem Verhalten standen, störte wohl kaum jemanden<sup>211</sup>.

Ähnlich wie in Italien die Stadt Rom, so unterband Karthago in den afrikanischen Provinzen die zügige Ausbildung einer Metropolitanverfassung<sup>212</sup>. Als schließlich im frühen 4. Jahrhundert die Gebiete westlich der Afrika *Proconsularis* und *Byzacena* einen eigenen Primas installierten, stieß dies auf keinerlei Widerstand<sup>213</sup>. Diese Beobachtung muss verwundern, da etwa für Gallien gut belegt ist, wie hart der Kampf um die Vergabe der Metropolitanwürde normalerweise geführt wurde<sup>214</sup>. Ausschlaggebend für den reibungslosen Ablauf bei der Installation eines neuen Primats in

---

<sup>206</sup> Sent.epp., prol. Siehe die Ausführungen oben A. 192.

<sup>207</sup> Ausf.: Herrmann E., *Ecclesia*, 1980, 66f.

<sup>208</sup> Cypr., ep. 59, 10. Ausf. oben S. 36.

<sup>209</sup> Hefele K.J., *Conciliengeschichte*, 21875, 2, 55, A. 6, vgl. ebda, 1, 182; 194. Vgl. Pos., v.Aug. 8, 3.

<sup>210</sup> Apul., flor. 20, 10: "Karthago provinciae nostrae magistra venerabilis, Karthago Africae Musa caelestis, Karthago Camena togatorum." Vgl. Hunink V.J.C., *Apuleius*, 2001, 206f.

<sup>211</sup> Ein Blick in seine Briefe vermag unschwer seine Einflussnahme in die Angelegenheiten anderer Bischöfe zu belegen. Bspw. ders., ep. 46; 48; 53, 1f; 56, 1f.

<sup>212</sup> So lässt sich bspw. für Numidia erst seit 305/7 ein Primas nachweisen. Maier J.-L., *Donatisme*, 1987, 1, 115 (Nr. 27); Norton P., *Episcopal Election*, 2007, 145ff.

<sup>213</sup> *Cod.can.eccl.Afr.*, 17. (Munier C., CCL 149, 1974, 139).

<sup>214</sup> Siehe dazu S. 47f.

Afrika war mit großer Wahrscheinlichkeit die exzeptionelle Kirchenordnung in den afrikanischen Provinzen. Denn die herausragende Position des "Patriarchen" in Karthago konnte durch die Einrichtung einer *prima sedis*, die noch dazu beständig zwischen den Städten wechselte, nicht mehr angetastet werden<sup>215</sup>. Erst gegen Ende des 4. Jahrhunderts wurde in der Synode von Hippo (i.J. 393) vom numidischen Primat – im geographischen Sinn – wiederum die *Mauretania Sitifitensis* abgesondert<sup>216</sup>. Immer noch bereitete die Neuschaffung einer neuen Instanz sichtlich keine Schwierigkeiten. In der Synode des Jahres 393 wurde auch die Bezeichnung der *primae sedes* für Afrika definiert: "*Der Bischof einer prima sedis soll nicht princeps sacerdotum oder summus sacerdos genannt werden, sondern einfach: Primae sedis episcopus.*"<sup>217</sup> An dieser Bestimmung wird deutlich, dass dem Metropolit in der Zwischenzeit durchaus der Status eines *primus inter pares* zuerkannt wurde, dessen Kompetenzen gegenüber anderen Bischöfen noch dazu in Synodalerlassen recht deutlich rekonstruiert werden können<sup>218</sup>. Letzten Endes blieben die Metropolen, deren Sonderstellung aus der überregionalen Organisation der Kirche unter dem Eindruck imperialer Administration resultierte, stets abhängig von den beiden großen Bischofssitzen Rom und Karthago.

Was aber hatten die beiden mit Abstand einflussreichsten Bischofssitze im Westen gemein? Beide waren überprovinziale Verwaltungszentren, sie waren politische, geistige und kulturelle Mittelpunkte, die keine ernstzunehmende Konkurrenz in ihrer Umgebung zu fürchten hatten und als letzte auffällige Ähnlichkeit: Sie waren bei Weitem die beiden größten Städte im Westen<sup>219</sup>. Der Einfluss, den die Städte auf die Bischofssitze ausübten, wurde von der Forschung nicht immer ausreichend herausgestellt<sup>220</sup>. Luce Pietri bemerkte: "*Einige dieser Kirchen, deren Tradition bis auf die Apostel zurückgeführt wurde, galten als besonders ehrwürdig und besaßen deshalb in der Christenheit eine*

---

<sup>215</sup> Durchaus vergleichbar mit der Stellung des römischen Bischofs, die sich auch nicht durch die Installation eines weiteren Metropoliten veränderte. Vgl. Conc. Nicaea (i.J. 325), can. 6 (Harduin 1, 326).

<sup>216</sup> Conc. Hippo (i.J. 393), 1. ser., can. 3 (vgl. cod.can.ecc.Afric., can. 17): "*Placuit, ut Mauritania Sitiphensis, ut postulat primatem provinciae Numidia, ex cuius coetu separatur, ut suum habeat primatem, quem consentientibus omnibus primatibus provinciarum Africanarum, vel omnibus episcopis, propter longinquitatem habere permissa est.*"

<sup>217</sup> Conc. Hippo (i.J. 393), 2. ser., can. 25[34]: "*Ut primae sedis episcopus non appelletur princeps sacerdotum, aut summus sacerdos, aut aliquid huiusmodi, sed tantum primae sedis episcopus.*" Siehe auch: ebda 1. ser., can. 1-3; conc. Carth. (i.J. 397), exc. 39; Vgl. Cypr., sent.epp., prol. (dazu A. 192; Ü.: A. 206).

<sup>218</sup> Conc. Carth. (i.J. 390), can. 12; Brev. Hipp., can. 6; 27, conc. Taur. (i.J. 398), can. 1; can.caus.Apia., can. 13; 23; conc. Reg. (i.J. 439), can. 6. Weitere Belege siehe Stichwort "prima sedis" Munier C., CCL 149, 1974, 417f.

<sup>219</sup> Irenaeus (adv.haer. 3, 3, 2) erklärt, es sei unmöglich alle Sukzessionslisten der Bischöfe in allen Gemeinden wiederzugeben, es reiche jene "der besonders großen und alten" abzubilden (zit.: A. 185).

<sup>220</sup> Zuerst: Lübeck K., Reichsteilung, 1901, v.a. 52-72 (tlw. überholt); Herrmann E., Ecclesia, 1980, 55-60; Haensch R., Die Rolle der Bischöfe im 4. Jahrhundert, in: Chiron 37, 2007, 156ff.

*ungewöhnliche Ausstrahlungskraft: dies betraf überraschenderweise(!) weniger Jerusalem, mehr Antiochia, Alexandria, Karthago und natürlich Rom.*"<sup>221</sup> Ohne auf die Liste näher eingehen zu wollen, so belegt sie doch offenkundig, dass nicht alle apostolischen Gründungen auch herausragende Bischofssitze (etwa Korinth) waren. Daher ist der tatsächliche Einfluss, den die Gründung durch Apostel auf die spätere Bedeutung einer Ortsgemeinde und folglich auch deren Bischof hatte, zu relativieren. Demgegenüber tritt ein anderer Aspekt in den Vordergrund: Offensichtlich konnten nur Gemeinden politisch einflussreicher Städte auch in der Kirche eine herausragende Rolle einnehmen. Und so ist es keineswegs überraschend, dass Jerusalem – zu dieser Zeit noch Aelia – als einzige der angeführten Städte kaum Bedeutung besaß. Allgemeiner formuliert: Der Rang des Bischofs hing maßgeblich von der *auctoritas* seiner Stadt ab<sup>222</sup>.

Erstes und gewichtigstes Argument für die These, dass zwischen dem weltlichen Status einer Stadt und dem Ansehen (später dem Rang) eines Bischofs im *collegium episcoporum* eine direkte Verbindung bestand, stellt die sogenannte Metropolitanverfassung dar<sup>223</sup>. Bereits terminologisch wird der Einfluss der politischen Verwaltungsstruktur des Imperium auf die Kirchenorganisation deutlich. Die offizielle Angleichung der Bezeichnung der Bischofssitze an die weltliche Administration ist seit dem frühen 4. Jahrhundert anhand von diversen Canones gut belegbar<sup>224</sup>. Aus den Synodalerlassen hat man abgeleitet, dass die Kirchenorganisation an die weltliche Verwaltung angepasst worden sei. *"Daß es sich bei der Metropolitanverfassung im übrigen wirklich um die bewußte Angleichung der kirchlichen Ordnung an die politische Gliederung des Oströmischen Reiches handelt, zeigt besonders die Synode von Antiocheia."*<sup>225</sup> Von einer bewussten "Angleichung" der kirchlichen an die politische Gliederung kann nicht die Rede sein, angeglichen wurde vorerst lediglich die Terminologie. Ähnlichkeiten in der Organisation von Kirche und Staat lassen sich nicht auf einen bewussten, konstituierenden Akt zurückführen, sondern belegen einen langsamen Entwick-

---

<sup>221</sup> Dies., Eine neue Christenheit?, 2005, 629.

<sup>222</sup> Dieser Sachverhalt spiegelt sich bes. in Conc. Nicaea (i.J. 325), can. 6; 7 wider. Ähnlich Haensch R., Die Rolle der Bischöfe im 4. Jahrhundert, in: Chiron 37, 2007, 156ff. Vgl. auch Ring T.G., Auctoritas, 1975, bes. 43ff; 98ff.

<sup>223</sup> Ausnahmen in der Metropolitanverfassung – wie bereits dargelegt wurde – stellten im Westen Afrika und Süditalien dar. Allg. konnte sich die Metropolitanverf. jedoch seit dem frühen 4. Jh. weitgehend durchsetzen (bes. Conc. Nicaea [i.J. 325], bes. can. 6; zit. unten: A. 233). Dazu bes. Gaudemet J., L'église, 1989, 63-119; Landau P., Art. Kirchenverfassung, in: TRE 19, 1990, 114-120; v.a. 117ff; kurze Übersicht: Schöllgen G., Ortskirche (Diözese) im frühen Christentum, in: RQS 95, 2000, 131-143; v.a. 131ff; A. 29; 38; ders., Art. Metropolit, in: RGG<sup>4</sup>, 5, 2002, 1189f; Norton P., Episcopal Election, 2007, 145-161.

<sup>224</sup> Conc. Nicaea (i.J. 325), can. 4; 6; 7.

<sup>225</sup> Biedermann H.M., Art. Metropolit, in: LMA 6, 2003, 584.

lungsprozess der christlichen Kirche, der beständig mit den Gegebenheiten der profanen Umwelt in der alltäglichen Praxis verbunden war. Die Übernahme profaner Begrifflichkeit stellte dabei kaum mehr als einen formalen Akt dar<sup>226</sup>. Doch mit dem Anwachsen der christlichen Gemeinde musste auch der Einfluss der Umwelt zunehmen. Es war dies jedoch selbst in vorconstantinischer Zeit kein einseitiger Einfluss, sondern auch das Christentum konnte zusehends sein Gewicht und seinen Einfluss auf weltliche Belange erhöhen<sup>227</sup>.

Wenn Cyprian von Decius behauptet, er sei bei der Wahl eines neuen Bischofs in Rom unruhiger gewesen, als bei der Erhebung eines Gegenkaisers, so liegt es auf der Hand, dass die Unruhe des Kaisers vor allem aus der Tatsache resultierte, dass der Bischof in Rom saß; sie hatte reichlich wenig mit dem Amt und nichts mit der Person des Bischofs zu tun<sup>228</sup>. Der Zusammenhang zwischen Bedeutung einer Stadt und dem realen Einfluss ihres Bischofs, wird in der Beschreibung der novatianischen Kirchenspaltung in Rom deutlich angesprochen<sup>229</sup>. Novatian habe durch zwei Freunde lediglich drei Bischöfe nach Rom bringen lassen, die ihn zum Bischof von Rom weihen sollten. Explizit erwähnt Bischof Cornelius, dessen Brief Eusebius in seiner Kirchengeschichte wiedergibt, dass diese den Gemeinden ganz unwichtiger italischer Städte vorstünden.

Die enge Verknüpfung der *auctoritas* einer Stadt und dem Gewicht eines Bischofssitzes, war also offensichtlich seit der Mitte des 3. Jahrhunderts zur unübersehbaren Tatsache geworden.

Bezeichnend ist wiederum, dass bereits in den Erlassen des Konzils von Arles und Nicaea Bischöfen verboten worden war, ihren Sitz zu wechseln<sup>230</sup>. Das Verbot richtete sich offensichtlich gegen ehrgeizige Bischöfe, die sich um größere, einflussreichere – kurzum: um attraktivere Gemeinden bemühten. Die beständige Wiederholung ähnlicher Erlasse belegen aber auch, dass gegen

---

<sup>226</sup> Die Übernahme profaner Begriffe lässt sich schon im Zusammenhang mit der Ämterbezeichnung *ἐπίσκοπος* beobachten. Vgl. Cic., Att. 7, 11, 5 mit Dig., 50, 4, 18, 7. Ähnlich Herrmann E., *Ecclesia*, 1980, v.a. 15ff.

<sup>227</sup> Vgl. schließlich: conc. Const. (i.J. 381), can. 3. Löhken H., *Ordines Dignitatum*, 1982, 11, A. 6.

<sup>228</sup> Cypr. ep. 55, 9: "(Fabianus) *sedisse intrepidum Romae in sacerdotali cahtedra eo tempore cum tyrannus (i.e. Decius) infestus sacerdotibus Dei fanda adque infanda comminaretur, cum multo patientius et tolerabilius audiret levari adversus se aemulum principem quam constitui Romae Dei sacerdotem.*" Vgl. auch Haensch R., *Die Rolle der Bischöfe im 4. Jahrhundert*, in: *Chiron* 37, 2007, 156ff.

<sup>229</sup> Eus., h.e. 6, 43.

<sup>230</sup> Can.Apost., 11; conc. Arel. (i.J. 314), can. 2: "*De his quoque qui quibuscumque locis ordinati fuerint ministri, in ipsis locis perseverent.*" Ebenso: conc. Serd. (i.J. 342/3), can. 1 (Harduin 1, 637f). Für den Osten: Conc. Nicaea (i.J. 325), can. 15; ebenso conc. Ant. (i.J. 341), can. 21. Ausf.: Ober L., *Die Translation der Bischöfe im Altertum*, in: *AKKR* 88, 1908, 214ff; Kuttner S., *Cardinalis. The History of a Canonical Concept*, in: *Traditio* 3, 1945, v.a. 132-37; Scholz S., *Transmigration und Translation*, 1992, v.a. 67f; 75ff.

diese Verordnung verstoßen wurde<sup>231</sup>. Auch hierin manifestiert sich die inoffizielle und, besonders seit dem späten 4. Jahrhundert, beständig im Fluss befindlichen Hierarchie der Bischofssitze. Für sich spricht auch der sechste Canon der Synode von Serdica aus dem Jahre 342/343. In diesem Kirchenerlass wurde verboten, in Dörfern oder Kleinstädten einen neuen Bischofssitz zu installieren<sup>232</sup>. Ein solcher Bischofssitz und damit letztlich der gesamte Episkopat liefe nämlich ansonsten Gefahr "erbärmlich zu erscheinen."<sup>233</sup>

Wie eng der Einfluss eines Bischofs an die *auctoritas* seiner Stadt geknüpft blieb, verdeutlicht ein Beispiel aus Gallien aus dem frühen 5. Jahrhundert: Die Stadt Vienne lag genau auf der Provinzgrenze der *Lugdunensis I* und der *Viennensis*<sup>234</sup>. Offensichtlich erhoben im auslaufenden 4. Jahrhundert sowohl der Bischof von *Vienna* als auch von *Arelate* den Anspruch, Metropolit der Provinz *Gallia Viennensis* zu sein<sup>235</sup>. In der Synode zu Turin wurde das Problem erörtert und man beschloss, "... derjenige solle Primas sein, der beweisen könne, daß seine Stadt die Metropole (i.e. der Gallia Viennensis) sei."<sup>236</sup> Nach dem bisher Gesagten kann die direkte Berufung bei der Bestimmung des Metropoliten auf profane Qualifikationen einer Stadt kaum mehr überraschen. Interessant zu beobachten sind die weiteren Ereignisse in diesem Streit, der trotz des Schiedsspruches der Synode andauerte. Als die Angelegenheit Papst Zosimus (417-18), von dessen impulsiven Vorgehen an anderer Stelle noch die Rede sein wird, vorgetragen wurde, entschied er diesen fortdauernden Streit kurzerhand zugunsten des Bischofs von Arles<sup>237</sup>. Im Anschluss an dieses Urteil konnten die Bischöfe von Arles ihren Einfluss in der Tat festigen. Schließlich, kurz vor der Mitte des 5. Jahrhunderts, suchte sich der damalige Bischof von Arles Hilarius (430-445) gar aus der römischen Vormundschaft zu befreien<sup>238</sup>. So besetzte er beispielsweise eigenmächtig vakante Bischofsstühle.

---

<sup>231</sup> Dagegen Gussone N., Thron und Inthronisierung, 1978, 127; 131f.

<sup>232</sup> Vgl. aber Aug., ep. 22.\*; 209;. Dazu unten A. 248.

<sup>233</sup> Conc. Serdica (i.J. 342/43), can. 6: "οὐκ ἀναγκαῖον γὰρ ἐπισκόπους ἐκείσε καθίστασθαι, ἵνα μὴ κατευτελιζῇται τὸ τοῦ ἐπισκόπου ὄνομα καὶ ἡ αὐθεντία. ... εἰ δὲ εὐρίσκοντο οὕτως πληθύνουσά τιη ἐν πολλῷ λαοῦ πόλεις, ὥς ἀξίαν αὐτὴν καὶ ἐπισκοπῆς νομίζεσθαι, λαμβανέτω."

<sup>234</sup> AKG <sup>2</sup>2004, 4.

<sup>235</sup> Weltlicher und kirchlicher Vorsitz in der Lugdunensis befanden sich beide unangefochten in Lyon.

<sup>236</sup> Conc. Taur. (i.J. 398), can. 2: "*Illud enim inter episcopos urbium Arelatensis et Viennensis, qui de primatus apud nos honore certabant, a sancta synodo definitum est, ut qui ex eis approbaverit suam civitatem esse metropolim, is totius provinciae honorem primatus obtineat ...*"

<sup>237</sup> Dazu Brennecke H.C., Kanon von Serdika, 1983, v.a. 15ff; Frye D., Early Fifth-Century Gaul, in: JEH 42, 1991, 349-61.

<sup>238</sup> Zu Hilarius: v.a. Duchesne L., Histoire ancienne de l'église, 1911, 3, 590 ff; Cavallin S., SS. Honorati et Hilarii,

Über die Wahl des Bischofs von Besançon eskalierte schließlich der Streit<sup>239</sup>. Papst Leo sprach bei Kaiser Valentinian vor, der am 8. Juli 445 eine umfangreiche Novelle veröffentlichte, die im Wesentlichen den Vorrang des römischen Episkopats festigte und teilweise sogar ausbaute<sup>240</sup>. Gleichzeitig wurden die Befugnisse des Bischofs von Arles empfindlich beschnitten<sup>241</sup>.

Ganz in diesem Sinn hadert Eutropius, etwa in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts Bischof von Orange, mit seinem Los, einer Gemeinde vorzustehen, die weder "Wohlstand, noch besondere Privilegien" vorzuweisen habe<sup>242</sup>. Auch Ruricius von Limoges macht im späten 5. Jahrhundert kein Hehl daraus, dass ihn die "*humilitas*" seiner Gemeinde stört<sup>243</sup>. Während der Name anderer Bischöfe gerade aufgrund der *auctoritas* ihrer Städte bekannt sei, wäre er trotz der *humilitas* seiner Stadt bekannt. Und so beschließt er seinen Brief an Caesarius von Arles (um 470-542) nicht ganz ohne Bitterkeit mit einem Seitenhieb, er fände es weit beeindruckender, wenn eine Stadt durch ihren Bischof bekannt würde und nicht umgekehrt der Bischof durch seine Stadt<sup>244</sup>. Neben der Abhängigkeit eines Bischofs vom Ruf oder Status seiner Stadt, wird aus dem Brief des Ruricius eindeutig ersichtlich, dass eine Stadt umgekehrt sehr wohl auch vom Ruf ihres Bischofs profitieren konnte. Voraussetzung dafür war freilich, dass die civitates weitgehend christianisiert waren. Jedenfalls konnte ein Bischof, war er in der Lage Ansehen und Rang seiner Stadt zu verbessern, zugleich seiner Stimme im *collegium episcoporum* deutlich mehr Gewicht verleihen und zwar ohne die Gemeinde wechseln zu müssen. Dies trug vor allem natürlich im 5. Jahrhundert mit dazu bei, dass der Episkopat sich immer mehr auch um weltliche Belange seiner Stadt kümmerte<sup>245</sup>.

Allerdings änderte dieses Phänomen die grundsätzliche Entwicklung nicht, die dazu führte, dass Bischöfe kleinerer Gemeinden, die im Osten schon früh mit der Bezeichnung Chorbischöfe bedacht wurden, in einem schleichenden Prozess im Kollegium der Bischöfe an Bedeutung und Ansehen verloren<sup>246</sup>. Sie standen meist einzelnen, bisweilen auch mehreren Dörfern vor und organi-

---

1952, v.a. 13-16.

<sup>239</sup> Nov.Val., 17, 2. Dazu bes. Mathisen R.W., Hilarius, Germanus, and Lupus: The Aristocratic Background of the Chelidonium Affair, in: Phoenix 33, 1979, 160-169.

<sup>240</sup> Nov.Val., 17.

<sup>241</sup> Nov.Val., 17, 1ff.

<sup>242</sup> Dazu ausf. Varin P., Vie de saint Eutrope, 1849, 56.

<sup>243</sup> Rur., ep. 2, 33: "... ut minus prudens dicam, merebamur ambiri, quia, si aliis nomen urbium praestat auctoritas, nobis auctoritatem demere non debet urbis humilitas; siquidem multo melius multo que eminentius est civitatem de sacerdote, quam sacerdotem de civitate notescere."

<sup>244</sup> Ebda.

<sup>245</sup> Heinzelmann M., Bischofsherrschaft, 1976; ders., Bischof und Herrschaft, 1988, 23-82.

<sup>246</sup> Chorbischöfe mussten nicht wie andere Bischöfe von mindestens drei weiteren Bischöfen ordiniert werden, son-



sierten die Verbreitung des Christentums fernab der Städte. Allgemein ist man der Meinung, dass sich der Chorepiskopat im Westen erst im Mittelalter etablieren konnte<sup>247</sup>. Es gibt jedoch auch Hinweise, die sich mit dieser Annahme schwer in Deckung bringen lassen. So ernannte Augustinus einen seiner Presbyter zum Bischof, was de iure nicht möglich gewesen wäre, hätte es nicht auch im Westen de facto einen Bischof "zweiten Ranges" gegeben<sup>248</sup>. Das Verhalten Augustins orientierte sich offensichtlich an der Regelung, wie sie im Osten des Reiches für den Chorepiskopat nachzuweisen ist<sup>249</sup>. Bedenkt man, dass sich der Westen auch gegen die Einführung eigener Titel für die wichtigsten Bischofssitze stemmte, so bietet es sich an dieser Stelle mit aller gebotener Vorsicht ein Analogieschluss an<sup>250</sup>.

Es lässt sich also eine inoffizielle und zum Teil flexible Rangfolge innerhalb des Episkopats ausmachen, die sich im 3. Jahrhundert vorsichtig abzeichnet und am Ende des 5. Jahrhunderts vom "Papst" bis zum "Landbischof" reichte, die sich jedoch weder terminologisch noch am Auftreten

---

dern nur von einem. Ihnen stand ein Bischof vor, ohne dessen Zustimmung sie keine Presbyter oder Diakone ordinieren konnten. Das erste Mal ist der Begriff bezeugt: Conc. Ancyra (i.J. 314), can. 13 (Harduin 1, 275; überliefert bei Isid.Merc.): "*Vicariis episcoporum, quos Graeci(!) chorepiscopos vocant, non licere vel diaconos ordinare: sed nec presbyteris civitatis, sine episcopi praecepto, amplius aliquid imperare, vel sine auctoritate litterarum ejus in unaquaque parochia aliquid agere.*" Vgl. Conc. Antiochia (i.J. 324), can. 10; Conc. Neocaes. (i.J. 314-25), can. 13. Der griech. Terminus wird a.O. mit "*vicarius episcoporum*" ins lateinische übertragen. Unzutreffende Darstellung der Situation im Westen bei Neumann J., Art. Bischof I, in: TRE 6, 1980, 658. Dagegen Kirsten E., Art. Chorbischof, in: RAC 2, 1954, v.a. 1105f; 1112ff.

<sup>247</sup> Kirsten E., Art. Chorbischof, in: RAC 2, 1954, 1105-1114.

<sup>248</sup> Über die denkwürdigen Vorkommnisse berichtet ausschließlich Augustinus. Der Bischof von Hippo ernannte(!) aus seinem Presbyteriat Antoninus zum Bischof von Fussala, obwohl dieser Ort – wie er selbst berichtet – bisher keinen Bischofssitz besaß. Augustinus, der entgegen des Kirchenrechts (vgl. conc. Cart. [i.J. 397], can. 13) zum Nachfolger ernannt worden war, hat bei der Ernennung eines Bischofs innerhalb seines eigenen Sprengels diesen Fehler mit Sicherheit nicht wiederholt. Und dennoch hatte er weder die Einwilligung des Metropoliten (vgl. aber: conc. Nicaea [i.J. 325], can. 4; 6) – dieser war nämlich nur bei der Weihung des neuen Bischofs zugegen – eingeholt, noch scheinen bei der Ordination die obligatorische Anzahl von Bischöfen anwesend gewesen zu sein. Dies kann aber nur bedeuten, dass es zumindest in Afrika eine Form des Chorepiskopats gab. Siehe v.a. Aug., ep. 22.\*, v.a. 2ff; 209; vgl. ders., sermo 32 (340A), 1f; 6. Abhängige bzw. zweitrangige Bischofssitze werden auch durch Canon (5) der 3. Synode von Karthago (i.J. 397) nahegelegt: "*Priester, die sich aus Stolz vom eigenen Bistum lossagen, um selbst Bischof zu werden ...*" Zu den Vorkommnissen um Antoninus: Frend W.H.C., Fussala, 1983, 251-65; Lancel S., L'affaire d'Antoninus de Fussala, 1983, 267-85.

<sup>249</sup> Kirsten E., Art. Chorbischof, in: RAC 2, 1954, 1112ff.

<sup>250</sup> Es ist dies nicht der Rahmen, der interessanten Frage nachzugehen, warum sich im Westen weder für die führenden Bischofssitze von Rom und Karthago offizielle Titel etablierten, noch für die "Landbischöfe", während im Osten die Terminologie durchaus zwischen diesen Spielformen des Episkopats zu differenzieren wusste. Vgl. Harnack A.v., Mission, 41924, 459-485.

der Bischöfe greifen lässt.

## 2. 4. ZUSAMMENFASSUNG

Wie aus der Beschreibung der Entwicklung des Bischofsamtes deutlich wurde, muss wohl jeder Ursprung des christlichen Ämtertums im kultischen Bereich verortet werden, denn erst die Ausgestaltung kultischer Aktivitäten zu regelmäßig stattfindenden und mit der Zeit auch Normen unterliegenden Ritualen machte die Installation von Ämtern notwendig. Ihre Installation sollte zuvor-  
derst den Kultbetrieb für unabsehbare Zeit gewährleisten<sup>251</sup>. Oder, um es mit den Worten Johannes Neumanns auszudrücken: *"Zunächst gewann die Schwerkraft des Institutionellen in dem Ausmaß an Gewicht, wie die Gemeinde sich in dieser Welt einzurichten genötigt sah."*<sup>252</sup>

Der Weg des Bischofsamtes an die Spitze der christlichen Glaubensgemeinschaft – allgemein gesprochen – war die Folge einer beständigen Verfeinerung der Gemeindeorganisation.

Bereits in der hierarchisch noch weitgehend unorganisierten Gemeinschaft der Gläubigen, die in den ersten Generationen durch die individuellen Fähigkeiten von Charismatikern bestimmt und großteils wohl auch getragen worden sein dürfte, nahm eine Gruppe, die jedoch als solche keine Aufgaben zu erfüllen hatte, eine herausragende Position in der Gemeinde ein: Die Ältesten (πρεσβύτεροι)<sup>253</sup>. Aus ihrer Mitte wurde der Bischof gewählt<sup>254</sup>. Die exzeptionelle Stellung innerhalb der Ältesten, ebenso wie die Übernahme von amtlichen Aufgaben ließen den Episkopat eine einzigartige Position in der Hierarchie einnehmen.

Im gleichen Maße wie die Ausbreitung der jungen Religion fortschritt, muss auch das Bedürfnis zugenommen haben, die anfallenden Aufgaben durch die Installation neuer Ämter zu gewährleisten, sodass sich die klerikale Hierarchie immer weiter ausdifferenzieren musste<sup>255</sup>. Eine klare Defi-

---

<sup>251</sup> Der christliche Parusiegedanke, der die Ausformung einer dauerhaften Organisation lange Zeit weitgehend verhindert hatte, wurde mit der Zeit obsolet. Dies erklärt die Feststellung Willfried Joests (Das Amt und die Einheit der Kirche, in: Una Sancta 16, 1961, 237): *"Im Neuen Testament ist ein Begriff 'des' Amtes der Kirche ja zunächst nicht zu fassen ..."*

<sup>252</sup> Ders., Art. Bischof I, in: TRE 6, 1980, 654.

<sup>253</sup> Dies erklärt dann auch Tit., 2, wo den Presbytern/Ältesten die jungen Leute gegenübergestellt werden. In 1. Tim., 4, 14 werden den Ältesten aufgrund ihrer Erfahrung nicht genauer bestimmte Aufgaben übertragen.

<sup>254</sup> Ähnlich bereits Young F.M., On episkopos and presbyteros, in: JTS 45, 1994, bes. 144. Dagegen scheint Frances M. Young aufgrund der klassischen Datierung der Ignatianen bereits im frühen(?) 1. Jh. schon mit ausgeprägten Ämtern und einer klar definierten Hierarchie zu rechnen. Siehe oben A. 115.

<sup>255</sup> Stichwort: Integration der Presbyter in die klerikale Hierarchie.

nition der Ämter war daraufhin ebenso nötig, wie ihr hierarchisches Verhältnis zueinander<sup>256</sup>. Zugleich verloren die Charismatiker als Institution weitgehend ihre Bedeutung.

Vor allem das latente Problem der Häresien, aber auch praktische Überlegungen ließen das allgemeine Bedürfnis nach einer obersten Autorität in der Gemeinde wachsen, was die Ausgestaltung des Monepiskopates und schließlich des monarchischen Episkopats zur Folge hatte.

Bereits Johannes Geffcken hatte beobachtet, dass in der Zeit von 250-300 pagane Weihungen einen signifikanten Einbruch erlitten und hatte dies als möglichen Hinweis eines Erstarken des Christentums gedeutet<sup>257</sup>. William H.C. Frend vermochte diesen kausalen Zusammenhang schließlich in überzeugender Weise zu untermauern<sup>258</sup>. Der Grundstein dieses Erfolges wurde m.E. mit der revolutionären Umgestaltung der Kirchenorganisation gelegt, die sich immer deutlicher auf den Episkopat ausrichtete. Dass diese großräumigen Entwicklungen chronologisch in so auffallender Weise nahtlos ineinander übergehen, kann schwerlich als Zufall gedeutet werden.

Der Episkopat bewahrte im westlichen Teil des Imperium bis weit in die nachconstantinische Zeit hinein den Anschein eines gleichberechtigten Kollegium. De facto konnten die Bischöfe von Rom und Karthago sich jeweils eine herausragende Sonderstellung im *collegium episcoporum* erkämpfen. Der Einfluss der *auctoritas* der Stadt spielte dabei eine zentrale Rolle.

Mit der Einführung der Metropolitanverfassung wird die nominelle Gleichberechtigung aller Bischöfe schließlich auch de iure beendet<sup>259</sup>. Allerdings hielt das Ringen um Metropolitanrechte zum Teil bis in das Mittelalter hinein an, sodass eine endgültige Fixierung der innerepiskopalen Hierarchie nicht gelang.

---

<sup>256</sup> Ähnlich bereits Hieronymus in einem Brief an Euagrius (ep. 146, 1): "*Nam et Alexandriae, a Marco evangelista usque ad Heraclum et Dionysium episcopos, presbyteri semper unum ex se electum, in excelsiori gradu collocatum, episcopum nominabant.*"

<sup>257</sup> Geffckens gesamte Studie sieht im Aufstieg des Christentums geradezu eine systematische Antithese zum Niedergang der paganen Kulte. Seither erschienene Studien haben gelehrt, dass dies so stringent nicht verstanden werden kann, hatten sich doch nicht wenige pagane Kulte oder Kulthandlungen in gewandelter Form Aufnahme im Christentum verschafft und konnten in gewandelter, synkretistischer Form bis auf den heutigen Tag überleben. Doch in den Grundzügen ist m.E. der Darstellung Geffckens zu folgen. Ders., *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, 1929, 23-34; 115-77.

<sup>258</sup> Ders., *Martyrdom*, 1965, 440-76.

<sup>259</sup> Bereits Conc. Nicaea (i.J. 325), v.a. can. 6.

### 3. DER STATUS DES BISCHOFS IN GEMEINDE UND GESELLSCHAFT

*"Nachdem ich lange und unermüdlich in meinem Gedächtnis geforscht hatte, erkannte ich schließlich, daß die Bescheidenheit mir half, zu glänzen, die Demut, zu siegen, und die Tugend, zu unterdrücken."*  
Camus A., Der Fall

So wie die Stellung in einer Hierarchie ausschlaggebend ist für die Etablierung einer bestimmten Form der Repräsentation, so ist für deren Untersuchung der von der Öffentlichkeit vorgegebene Rahmen von zentraler Bedeutung. Oder anders ausgedrückt: Das Verhalten des Gegenüber eines Repräsentanten erlaubt es unter Umständen, wie durch einen Spiegel, einen Blick auf diesen selbst zu werfen.

Verhaltensformen können durchaus auch selbst zur Repräsentation erstarren. Die Grenze zwischen Umgangsform und Repräsentation kann nicht immer scharf gezogen werden. Denn im Gegensatz zu etablierter Repräsentation waren und sind Umgangsformen nie wirklich normiert, unterliegen mithin beständigen Veränderungen und weisen noch dazu regional bedeutende Unterschiede auf; sie entspringen – sich beständig erneuernd und doch häufig zeitlich weit zurückreichend – der symbolhaften Sprache des "kollektiven Gedächtnisses" (und Vergessens), das nicht nur Worte sondern ebenso Gesten umfasst<sup>260</sup>.

Es bietet sich eine Unterteilung der Darstellung nach sozialen Schichten an, denn das Verhalten sowohl des Bischofs selbst als auch seiner Gegenüber wurde – wie sich noch zeigen wird – durch diesen Faktor maßgebend bestimmt<sup>261</sup>.

#### 3. 1. DER BISCHOF UND SEIN KLERUS

Wir setzen die Darstellung mit der allernächsten Umgebung des Episkopats fort: Dem Klerus<sup>262</sup>.

---

<sup>260</sup> Der Begriff wurde vom franz. Soziologen Maurice Halbwachs (*La mémoire collective*, 1939) geprägt und hat in verschiedene Forschungsdisziplinen Eingang gefunden. In den Altertumswissenschaften wurde er v.a. durch die Arbeiten Jan Assmanns (u.a.: *Das kulturelle Gedächtnis* 1997) populär. Man unterscheidet heute zwischen kommunikativen und kulturellen Gedächtnis, wobei die Trennlinie häufig genug verschwimmt. Wenn wir von Verhaltensnormen sprechen, so kann dieser Begriff keinem der beiden Bereiche klar zugeteilt werden. Allg. Erl. A., *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen*, 2005, passim; dies./Nünning A. (Hgg.), *Cultural memory studies*, 2008, versch. Beiträge.

<sup>261</sup> Die Begriffe Stand und Schicht werden hier nur in sehr allgemeiner Weise benutzt, sodass sich eine exakte Def. erübrigt. Verwiesen sei auf die Begriffsbenutzung Moses I. Finley M.I., *Antike Wirtschaft*, 1977, 42-53.

<sup>262</sup> Mit dem Begriff Klerus bezeichne ich die tatsächlichen Ämter. D.h. seit der Mitte des 2. Jhs Bischof und Diakon; seit dem frühen 3. Jh. auch die Presbyter.

Die christliche Ämterhierarchie, die sich im 2. Jahrhundert ausgebildet und im 3. Jahrhundert verfestigt hatte, musste sich in wechselseitigen Gesten, Verhaltensformen und schließlich in repräsentativem Auftreten äußern. Dies ist nicht anders denkbar.

Bereits Tertullian ermahnte die Laien zur "*Einhaltung der Regeln respektvoller Zurückhaltung und Unterordnung*" gegenüber dem Bischof, da sich dies selbst für "... *die Oberen* (i.e. Klerus) *gebührt*."<sup>263</sup> Diese Forderung legt die Vermutung nahe, dass den verschiedenen Rängen von der Gemeinde bereits ein entsprechendes Auftreten zugestanden und auch ein differenziert respektvolles Verhalten entgegengebracht wurde<sup>264</sup>. Die Betonung des Unterschieds zwischen Klerus und Laien reflektiert die Konstitution des *ordo ecclesiasticus* in dieser Zeit<sup>265</sup>. Dennoch forderte Tertullian ein dem Stand in der Gemeinde entsprechendes Benehmen dem Bischof gegenüber: Die Laien noch mehr als der Klerus<sup>266</sup>. Aber auch der Klerus sollte sich "demütig, respektvoll und unterwürfig" verhalten, denn in anderer Weise maße er sich das Bischofsamt an<sup>267</sup>. Das bedeutet aber doch, dass dem Bischof ein distinktives, also repräsentatives Verhalten vorbehalten war, während man sich dem Bischof gegenüber um besondere Ehrerbietung bemühte. Aus dem Umkehrschluss der Forderung an den Klerus lässt sich für den Episkopat erschließen, er habe sich "hochmütig, respektlos und selbstherrlich" verhalten<sup>268</sup>. Wie lässt sich diese Aussage sinnvoll erklären?

Von zentraler Bedeutung ist natürlich der Kontext, für den die Forderung Tertullians gilt. Die Schrift, woraus das Zitat stammt, ist eine kurze Abhandlung über die Taufe<sup>269</sup>. Die Leitung der Taufe wurde im Verlauf der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts Aufgabe und/oder Privileg des Bischofs – diesbezüglich lässt selbst Tertullian keine Zweifel aufkommen<sup>270</sup>. Somit ist der Rahmen,

---

<sup>263</sup> Tert., bapt. 17, 2: "*Sed quanto magis laicis disciplina verecundiae et modestiae incumbit, cum ea maioribus competent, ne sibi adsumant episcopi officium. Episcopatus aemulatio scismatum mater est.*" Die Bezeichnung des Klerus als "*maioribus*" bezeugt das Rangdenken. Ü.: Kellner H.K.A., BKV 7, 294. Die Übersetzung von Dietrich Schleyer (Tertullian, FC 76, 2006, 204f) ist an dieser Stelle unnötigerweise frei.

<sup>264</sup> Ähnlich im Osten: Orig., Jer.hom. 11, 3f; 12, 13.

<sup>265</sup> Tert., monog. 12 (hier wirft er den Laien vor sich "aufzublasen" wie Kleriker). Vgl. Tert., fuga 11.

<sup>266</sup> Tert., bapt. 7, 1f. vgl. ders., fuga 11; Did., 15, 2; 1. Klem. 37; v.a. 44, 3ff. Dazu oben S. 27ff.

<sup>267</sup> Tert., bapt. 17, 1 (zit.: A. 143).

<sup>268</sup> Um kurz an das Demutsideal zu erinnern, das die gesamte Antike seine Gültigkeit bewahrte. Etwa: 1. Klem. 16, 1: "*Denn den Demütigen gehört Christus, nicht denen, die sich über seine Herde erheben.*"

<sup>269</sup> Wir haben bereits gezeigt, dass Tertullian unter bes. Umständen selbst Laien das Recht zuerkannte, das Sakrament der Taufe zu erteilen, allerdings nur in bes. Notfällen.

<sup>270</sup> Selbst in den Ausnahmefällen, in denen er die Taufe Presbytern oder sogar Laien zugesteht, bedarf es stets der Einwilligung des Bischofs. Tert., bapt. 17, 1f. Benoît A./Munier C., Taufe, 1994 (praktische Sammlung der wichtigsten Belegstellen).

für den die erschlossene Aussage galt, klar bestimmt: Die (Tauf-) Liturgie. Auf diese Weise ist der erste Eindruck, den die Forderung hervorgerufen hat, beseitigt und zurück bleibt die weit weniger überraschende Feststellung, dass dem Bischof im liturgischen Rahmen ein exzeptionelles Verhalten und Auftreten zugestanden wurde, das jedoch für jede andere Person, ja selbst für jedes andere Amt als anmaßend empfunden wurde. Nicht dem Amtsträger oder dem Amt, sondern in seiner Funktion als oberster λειτουργός wurde dem Episkopat dieses repräsentative Auftreten zugestanden, das bei jeder anderen Gelegenheit wohl kaum passend war<sup>271</sup>. Dass die Leitung der Liturgie in der Tat bereits seit dem 2. Jahrhundert als eine besonders ehrenvolle Aufgabe angesehen wurde, lässt sich auch anderweitig belegen<sup>272</sup>.

Allerdings musste sich die Beziehung des Bischofs zu seinem Klerus, gerade nach dessen Professionalisierung, auch über den liturgischen Rahmen hinaus erstrecken. Erst im Laufe des 3. Jahrhunderts erfahren wir Näheres über diese Beziehung. Eine Aussage des Biographen Cyprians lässt uns die Autorität des Bischofs erahnen, die auf den Klerus durchaus einschüchternd wirken konnte<sup>273</sup>. *"Man wusste nicht, ob man ihn mehr fürchten oder lieben sollte, wenn er es nicht verdiente, dass man ihn sowohl achtete als auch fürchtete."*<sup>274</sup> Die Machtfülle des monarchischen Bischofsamtes war zweifelsohne die Ursache für dieses ambivalente Verhältnis. Die Frage, was die Kleriker an Sanktionen zu befürchten hatten, wird aus Pontius' Anspielung nicht beantwortet. Cyprian selbst beantwortet uns diese Frage. Zur Stellung des Bischofs in der Gemeinde sagt er: *"Der Bischof vertritt die göttliche Macht auf Erden."*<sup>275</sup> Die logische Folge dieses Postulats ist, dass ein jeder, der sich gegen den Bischof stellt, aus der Kirchengemeinschaft ausgestoßen wird, ja werden muss: *"... Wenn einer nicht im Bischof ist, ist er auch nicht in der Kirche."*<sup>276</sup> Und: *"Wer die Kirche nicht zur*

---

<sup>271</sup> Vgl. trad.apost., 10.

<sup>272</sup> Eus., h.e. 4, 14, 1; 5, 24, 16f. Vgl. Iren., adv.haer. 3, 3, 4. Dazu oben A. 127.

<sup>273</sup> Pontius war als Diakon unter Cyprian tätig. Hier., vir.ill. 68. Dazu Sotinel C., Personnel, 1998, 105-26.

<sup>274</sup> Pont., v.Cypr. 6, 2: *"Gravis vultus et laetus, nec severitas tristis nec comitas nimia; admixta utrimque temperies, ut esset amigere, vereri an diligere mereretur, nisi quod et vereri et diligere merebatur."* Vgl. oben S. 35.

<sup>275</sup> Cypr., ep. 59, 2: *"Episcopatus vigore et de ecclesiae gubernante sublimi ac divina potestate."* Obwohl Cyprian für die Mitte des 3. Jhs außergewöhnlich detaillierte Informationen für die Situation in Afrika besorgt, bezeugen punktuelle Aussagen zeitgleicher Quellen auch für andere Regionen eine ähnliche Entwicklung. Es sei an die Didaskalie erinnert, die den Bischof als "höchsten König" bezeichnet. Didask., 2, 28, 4-6.

<sup>276</sup> Cypr., ep. 66, 8, 3: *"Loquitur illic Petrus, super quem aedificata fuerat ecclesia, ecclesiae nomine docens et ostendens quia, etsi contumax ac superba obaudire nolentium multitudo discedat, ecclesia tamen a Christo non recedit et illi sunt ecclesia, plebs sacerdoti adunata et pastori suo grex adhaerens."* Ü. aus: Baer J., BKV 1, 60, 288. Vgl. ders., eccl.cath.unit. 5, 1ff.

*Mutter hat, kann Gott nicht zum Vater haben!*"<sup>277</sup> Dass die beeindruckend kohärenten Überlegungen Cyprians durchaus nicht nur theoretische Überlegungen waren, sondern tatsächlich das Verhältnis zu seinem Klerus widergeben, lässt sich unschwer anhand seiner Briefe zeigen. Als beispielsweise ein Amtskollege, der sich in einem Streit mit einem seiner Diakone verwickelt sah, bei Cyprian um Rat anfragte, antwortete dieser ihm: *"Überaus schmerzlich hat es mich und meine Amtsgenossen ... berührt, als wir deinen Brief lasen, in dem du über deinen Diakon Klage führtest, weil er dich durch seine ungerechten Schmähungen erbittert habe, ohne deine priesterliche (i.e. bischöfliche) Stellung zu berücksichtigen und an sein Amt und seinen Dienst zu denken. Du ... wolltest dich lieber bei uns beschweren, obwohl du kraft der Strafgewalt des Bischofs und der Würde deines Amtes die Befugnis und Möglichkeit hattest, gegen ihn sofort einzuschreiten."*<sup>278</sup> Maßnahmen gegen einen Diakon konnte also ein Bischof ad hoc und ohne Gremium vornehmen. Genauso, wie es Aufgabe des Bischofs sei, Diakone zu ernennen, fährt Cyprian fort, genauso liege es in seiner Macht Diakone, die sich ihm gegenüber nicht gebührend verhielten, abzusetzen oder sogar aus der Kirchengemeinschaft auszuschließen<sup>279</sup>. Dieses Amtsverständnis, wie es durch die exzeptionelle Überlieferungslage für Karthago belegt ist, stellte keine "cyprianische" Besonderheit dar, denn bereits ein halbes Jahrhundert später wurde im Konzil von Nicaea allgemein festgelegt: *"Ungehorsam gegen den Bischof wird mit Exkommunikation bestraft."*<sup>280</sup> Dieser Erlass betraf natürlich

---

<sup>277</sup> Cypr., eccl.cath.unit. 6, 4: *"Habere iam non potest deum patrem qui ecclesiam non habet matrem."* Dazu Gussone N., Thron und Inthronisierung, 1978, 59-66.

<sup>278</sup> Cypr., ep. 3, 1: *"Graviter et dolenter commoti sumus ego et collegae mei qui praesentes aderant, frater carissime, lectis litteris tuis, quibus de diacono tuo conquestus es, quod inmemor sacerdotalis loci tui et officii ac ministerii sui oblitus contumeliis et iniuriis suis te exacerbauerit. Et tu quidem honorifice circa nos et pro solita tua humilitate fecisti, ut malles de eo nobis conqueri, cum pro episcopatus vigore et cathedrae auctoritate haberes potestatem qua posses de illo statim vindicari, certus quod collegae tui omnes gratum haberemus quodcumque circa diaconum tuum contumeliosum sacerdotali potestate fecisses, habens circa eiusmodi homines praecepta divina, cum dominus deus in Deuteronomio dicat: et homo quicumque fecerit in superbia ut non exaudiat sacerdotem aut iudicem quicumque fuerit in diebus illis, morietur homo ille, et omnis populus cum audierit timebit, et non agent impie etiam nunc."* Ü.: Baer J., BK V 1, 60, 1928, 23.

<sup>279</sup> Ebda 3: *"... Quod si nos aliquid audere contra Deum possumus qui episcopos facit, possunt et contra nos audere diaconi a quibus fiunt."* Dass es in den Kompetenzbereich des Bischofs fiel, die Ämter zu besetzen, wird auch anderweitig bestätigt. Im Weihegebet für den Bischof, das in der *traditio apostolica* (3) erhalten ist, findet sich folgende Bitte an Gott: *"Gib ihm die Vollmacht durch den hohepriesterlichen Geist, ... gemäß deiner Anordnung die Ämter zu verteilen, ..."* Siehe auch oben S. 34; v.a. A. 155ff.

<sup>280</sup> Conc. Nicaea (i.J. 325), can. 5 (lat. Ü. Dion.Exig.): *"... ut ita demum hi, qui ob culpas suas episcoporum suorum offensas merito excommunicari ..."* Ebenso cod.can.eccl.Afr., can. 10; 11.

in besonderer Weise den Klerus. Und natürlich musste sich diese Machtfülle des Episkopats im wechselseitigen Umgang mit seinem Klerus niederschlagen.

Grundsätzlich blieb dieses ambivalente Verhältnis die gesamte Spätantike hindurch bestehen. Im Vademecum, das Hieronymus (etwa i.J. 394) für seinen befreundeten Priester Nepotian verfasst hat, findet sich folgende Anweisung: "*Deinem Bischof sei gefügig und sieh in ihm deinen geistigen Vater! Der Sohn liebt, der Sklave fürchtet.*"<sup>281</sup> Bereits Pontius fand sich zwischen exakt diesen beiden Gefühlen gegenüber Cyprian hin-und-her-gerissen. Mit diesen zwei extremen Möglichkeiten ist der Rahmen vorgegeben, innerhalb dessen sich die Beziehung des Klerus zum Bischof abspielte.

Allerdings scheint – zumal in größeren Gemeinden – das Verhältnis meist kaum persönlich gewesen zu sein. So schwor beispielsweise der Klerus, als Bischof Liberius (352-366) durch Constantius exiliert wurde, im Beisein der Gemeinde, keinen anderen Bischof zu dulden<sup>282</sup>. Auf den ersten Blick scheint in diesem Fall eine enge, persönliche Bindung bestanden zu haben. Doch bereits kurze Zeit später konnte sich Felix durch eben denselben Klerus zum Bischof von Rom ausrufen lassen. Offensichtlich blieb das Kirchenvolk dessen ungeachtet dem exilierten Bischof weiterhin treu ergeben<sup>283</sup>. Das Verhältnis zwischen dem Bischof und seinem Klerus scheint seit etwa Mitte des 3. Jahrhunderts vornehmlich durch die hierarchische Struktur, sowie durch Subordination und Professionalität bestimmt gewesen zu sein.

Ich möchte das wiederholt angesprochene ehrerbietige Verhalten an einem Beispiel konkretisieren. In der Synode von Laodicea der Jahre 363/64 wurde festgehalten, dass den Priestern weder erlaubt sei, vor dem Bischof einzutreten, noch sich zeitlich vor diesem hinzusetzen: "*Dass die Priester vor dem Eintritt des Bischofs nicht selbst eintreten und auf dem Bema sich niedersetzen sollen, sondern sie sollen stets nach dem Bischof eintreten, außer wenn dieser krank oder verreist ist.*"<sup>284</sup> Durch diesen Erlass wird ein Benehmen für den Klerus normiert, das sich für die gesamte römische Antike – diese Sitte weiter zurückzuverfolgen ist für die vorliegende Untersuchung nicht

---

<sup>281</sup> Hier., ep. 52, 7: "*Esto subiectus pontifici tuo et quasi animae parentem suspice: amare filiorum, timere servorum est ...*" Ü.: Kösel J., BKV 2, 16, 136.

<sup>282</sup> Hier., chron. 2365: "*Romanae ecclesiae xxxiiii ordinatur episcopus Liberius. Quo in exilium ob fidem truso omnes clerici iuraverunt, ut nullum alium susciperent. Verum cum Felix ab Arrianis fuisset in sacerdotium substitutus, plurimi, peieraverunt et post annum cum Felice eiecti sunt, quia Liberius taedio victus exilii et in haeretica praeitate subscribens Romam quasi victor intracerat.*" Vgl. der., vir.ill. 98, 2.

<sup>283</sup> V.a. Athan., hist.Ar. 75; Ruf., h.e. 10, 23; Soz., h.e. 4, 11, 11; Soc., 2, 37, 91; Hier., chron. 2365.

<sup>284</sup> Conc. Laod. (i.J. 363/64), can. 56: "*ὅτι οὐ δεῖ πρεσβυτέρους πρὸ τῆς εἰσόδου τοῦ ἐπισκόπου εἰσέναι καὶ καθέζεσθαι ἐν τῷ βήματι, ἀλλὰ μετὰ τοῦ ἐπισκόπου εἰσέναι, πλὴν εἰ μὴ ἀνωμαλοῖη ἢ ἀποδημοῖ ὁ ἐπίσκοπος.*"



notwendig – hindurch beobachten lässt<sup>285</sup>. Gerade diese einfache und doch so ausdrucksstarke Gestik wurde in der christlichen Gemeinde zur Inszenierung der Hierarchie ausgiebig genutzt. Weiß man von einer Person wann und wo sie während eines Gottesdienstes gesessen hat, so kann man ihre Position in der Gemeinde genau definieren. Es liegt auf der Hand, dass – wir werden es noch ausführlich behandeln – dem Bischof der herausragendste Platz zugestanden wurde<sup>286</sup>.

Oppositionelle Stimmen konnten freilich nicht ausbleiben. Epiphanius von Salamis (ca. 315-403) legte beispielsweise dem Häretiker Aetius (ca. 300-375), folgende Worte in den Mund: *"Was ist ein Bischof mehr wert gegenüber einem Presbyter? Jener unterscheidet sich in keinem Punkte von diesem. Es besteht eine Ordnung, eine Ehre, eine Würdigkeit. ... Der Bischof hält den Gottesdienst, und in gleicher Weise der Priester. Es sitzt der Bischof auf dem Thron, es sitzt aber auch der Priester."*<sup>287</sup> Die einigermaßen chaotische Begründung zielt darauf ab, zu zeigen, dass zwischen Bischof und Presbyter kein, oder jedenfalls beinahe kein Unterschied besteht. Die Argumentation kann nicht überzeugen. Die Schwäche der Beweisführung tritt nirgendwo so offen zu Tage als an der Stelle, wo behauptet wird, dass Priester und Bischof gleichermaßen sitzen würden. Durch die verzerrende Verallgemeinerung entsteht zwar auf den ersten Blick der Eindruck, dass sich tatsächlich im Verhalten des Bischofs und seiner Priester kein Unterschied findet. Die einzigartige Würde des Bischofs, die ihn von allen anderen Klerikern heraushebt, wird nicht (nur) durch das Sitzen ausgedrückt, sondern ganz besonders durch das Sitzmöbel – eine Tatsache, die selbst Aetius nur zu verschleiern sucht, nicht jedoch leugnet: *"καθέζεται ὁ ἐπίσκοπος ἐπὶ τοῦ θρόνου, καθέζεται καὶ ὁ πρεσβύτερος."* Schon an dieser Stelle lässt sich erahnen, dass lediglich der Bischof einen Thron benutzte und sich allein schon hierin durchaus von den Presbytern abhob<sup>288</sup>. Natürlich verschweigt

---

<sup>285</sup> Mommsen T., Staatsrecht, 1963, 1, 397: *"Nichts ist darum auch bezeichnender für die verschiedene Stellung des Senats und der Volksversammlung zu den Beamten, als daß die Senatoren um den Magistrat sitzen, die Bürger ... um ihn stehen; jene haben Anteil am Regiment, diese sind berufen zu gehorchen."* Alföldi A., Monarchische Repräsentation, <sup>3</sup>1980, 42ff; bes. MacMullen R., Corruption, 1988, 63f; und bes. 239, A. 13.

<sup>286</sup> Demgegenüber: stat.eccl.ant., can. 12(34) zit.: A. 290. Ausf. unten Kap. 4. 2.

<sup>287</sup> Epiph., panar. 75, 3, 1 (GCS 37, 334): *"... , καὶ φησι τί ἐστὶν ἐπίσκοπος πρὸς πρεσβύτερον; οὐδὲν διλλάττει οὗτος τοῦτον· μία γάρ ἐστι τάξις καὶ μία, φησί, τιμὴ καὶ ἕν ἄξιωμα. χειροθετεῖ, φησὶν, ἐπίσκοπος, ἀλλὰ καὶ ὁ πρεσβύτερος· λουτρὸν δίδωσιν ὁ ἐπίσκοπος, ὁμοίως καὶ ὁ πρεσβύτερος· τὴν λατρείαν τῆς οἰκονομίας ποιεῖ ὁ ἐπίσκοπος, καὶ ὁ πρεσβύτερος ὡσαύτως· καθέζεται ὁ ἐπίσκοπος ἐπὶ τοῦ θρόνου, καθέζεται καὶ ὁ πρεσβύτερος."* Dazu Marksches C., Strukturen, 1997, 208.

<sup>288</sup> Bes. stat.eccl.ant., can. 2(35): *"Ut episcopus in ecclesia, et in consessu presbyterorum, sublimior sedeat. Intra domum vero, collegam se presbyterorum esse cognoscat."* Dölger F.J., Die Heiligkeit des Altars und ihre Begründung, in: AC 5, 1930, 161f.

der Autor die Tatsache, dass sich der Bischof gerade in der Choreographie von den Priestern abhebt<sup>289</sup>.

Dies war freilich nicht der einzige Unterschied. In den sogenannten *statuta ecclesiae antiqua* wurde bestimmt, dass ein Bischof seine Kleriker nicht stehen lassen sollte, wenn er selbst sich hinsetzte<sup>290</sup>. Durch die Bestimmung des zweiten Canon derselben Statuten ist evident, dass sich diese Anweisung auf den außerliturgischen Rahmen bezieht<sup>291</sup>. Offensichtlich durfte sich der Klerus bis in die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts nur mit der Erlaubnis des Bischofs hinsetzen – selbst außerhalb des liturgischen Rahmens. Gerade der Erlass dieses Canon belegt, dass Bischöfe ihre Macht durchaus auch missbrauchen konnten, demzufolge man sich genötigt sah, dagegen vorzugehen. Ein weiterer Erlass derselben Synode legte fest, dass der Bischof in der Kirche und im Priesterkolleg einen höheren Sitz benutzen dürfe, nicht jedoch "zu Hause"<sup>292</sup>. Dort sollte er sich als Teil des *ordo presbyterum* verstehen und sich dementsprechend verhalten. Es liegt in der Natur solcher Kirchnerlasse, dass sie sich gegen konkrete Mißstände wandten. Augenscheinlich wurde das Auftreten manches Bischofs im Kreise seines Klerus selbst vom *collegium episcoporum* als anmaßend eingestuft. Grundsätzlich kann man festhalten, dass die klerikale Repräsentation längst nicht mehr nur auf den liturgischen Rahmen beschränkt war.

Diese Reglementierung kann nicht nur durch die immer deutlicher auch öffentlich geäußerte monarchische Stellung des Bischofs erklärt werden. Das *collegium episcoporum* der Synode hat diesen Beschluss auch vor dem Hintergrund und unter dem Druck eines an Selbstbewusstsein gewinnenden Klerus gefasst. Aus den vielen Hinweisen in diese Richtung sei ein bekanntes Beispiel aus Gallien angeführt<sup>293</sup>. Der von der Idee des Asketentums faszinierte Sulpicius Severus (um 363–um 420) beklagte sich bitterlich über das ungebürende Benehmen der Kleriker. "*Wenn er Kleriker geworden ist, lässt er sich sofort den Kleidersaum verbreitern. Es tut ihm wohl, wenn man ihn grüßt. Er bildet sich etwas ein, wenn man ihn besucht; ... Ist er früher gewöhnlich zu Fuß oder auf dem Esel dahergekommen, so reitet er jetzt stolz auf schäumendem Rosse. Vordem begnügte er sich mit einer kleinen, bescheidenen Wohnung, jetzt läßt er sich hohe getäfelte Decken machen und richtet viele Gemächer ein. Er läßt geschnitzte Türen herstellen und die Schränke bemalen. Er*

---

<sup>289</sup> Oben A. 285ff.

<sup>290</sup> Stat.eccl.ant., can. 12(34): "*Ut episcopus quolibet loco sedens, stare presbyterum non patiatur.*"

<sup>291</sup> Der Erlass gilt wohl auch hpts. für die *domus*. Vgl. A. 288.

<sup>292</sup> Siehe oben: A. 288.

<sup>293</sup> Ausführlich Barzanò A., La questione dell' arricchimento dei vescovi e del clero da Cipriano a Damaso, in: RSCI 47, 1993, 359-67.

*verschmäht rauhe Gewandung und liebt dafür weiche Kleider. ...*"<sup>294</sup> Die Aussage des Severus lässt, trotz satirischer Zuspitzung, einige Schlüsse zu: Erstens suggeriert die Kritik, dass der Beruf des Klerikers zu weltlichen Wohlstand führte, oder führen konnte<sup>295</sup>. Tatsächlich stößt man immer wieder auf die Aufforderung an Kleriker nicht nach Reichtümern zu streben<sup>296</sup>. So ermahnt Hieronymus beispielsweise: "*Für jeden Priester aber ist es eine Schande, Reichtum nachzujagen.*"<sup>297</sup>. Selbst mit Synodalerlassen suchte man diesem Mißstand beizukommen<sup>298</sup>. Mehrere Erlasse versuchen denn auch zu unterbinden, dass Kleriker sich aufgrund ihrer Stellung in der Gesellschaft bereichern<sup>299</sup>. Der Klerus hatte sich im 4. Jahrhundert längst zu einer lukrativen Laufbahn entwickelt<sup>300</sup>. Dazu hatte sicherlich die Politik der ersten christlichen Kaiser maßgeblich beigetragen, die dem Klerus finanzielle Erleichterungen angedeihen ließen<sup>301</sup>.

Zweitens zeigt Severus, dass der Klerus seinen Aufstieg in der Gesellschaft, deren wichtigster Faktor im 4. Jahrhundert der Wohlstand war, durchaus öffentlich zur Schau stellte. Auch wenn seine Kritik in ihrer allgemeinen Formulierung kaum die Realität widerspiegeln dürfte, so zeigt sie dennoch eine Tendenz auf<sup>302</sup>. Die kritischen Stimmen, die sich am Gebaren des Klerus störten,

---

<sup>294</sup> Sulp. Sev., dial. 1, 21, 3f.: "*Ceterum cum neque opere neque virtute conspicuus sit, si quis clericus fuerit effectus, dilatat continuo fimbrias suas, gaudet salutationibus, inflatur occursibus, ipse etiam ubique discurrit: (4) et qui antea pedibus aut asello ire consueverat, spumantibus equis superbus invehitur: parva prius ac vili cellula contentus habitare erigit celsa laquearia, construit multa conclavia, sculpsit ostia, pingit armaria, vestem respuit grossiorem, indumentum molle desiderat, adque haec caris viduis ac familiaribus mandat tributa virginibus, illa ut byrrum rigentem, haec ut fluentem texat lacernam.*" Ü.: Kösel J., BKV 1, 20, 1914, 16.

<sup>295</sup> Dazu bes. Schöllgen G., Sportulae. Zur Frühgeschichte des Unterhaltsanspruchs der Kleriker, in: ZKG 101, 1990, 1-20; Barzanò A., La questione dell' arricchimento dei vescovi e del clero da Cipriano a Damaso, in: RSCI 47, 1993, 359ff.

<sup>296</sup> Letztlich lassen sich diese Vorwürfe z.T. bis in das 2. Jh. zurückverfolgen. Did., 15, 1f; Polyc., 2, 2; 4, 1; 11, 1; Orig., comm.Mt. 16, 22; Hier., comm.Mt. 3, 21; 11, 15; ders., ep. 125, 20, 3. Weitere Bsp.: Barzanò A., La questione dell' arricchimento dei vescovi e del clero da Cipriano a Damaso, in: RSCI 47, 1993, 359f; Schöllgen G., Professionalisierung, 1998, 72-75.

<sup>297</sup> Ders., ep. 52, 6: "*Gloria episcopi est pauperum opibus providere, ignominia omnium sacerdotum est propriis studere divitiis.*" Vgl. Salv., eccl. 3, 4-8 (Streit um das Erbe [wohlhabender] Kleriker).

<sup>298</sup> Bspw. Cod.can.eccl.Afr., can. 32.

<sup>299</sup> Dazu bes. Eck W., Handelstätigkeit christlicher Kleriker in der Spätantike, in: Mem.Hist.Ant.4, 1980, 127-137.

<sup>300</sup> Siehe Schöllgen G., Sportulae. Zur Frühgeschichte des Unterhaltsanspruchs der Kleriker, in: ZKG 101, 1990, 1-20; v.a. Barzanò A., La questione dell' arricchimento dei vescovi e del clero da Cipriano a Damaso, in: RSCI 47, 1993, 359-67.

<sup>301</sup> Ausf. Elliott T.G., The Tax Exemptions granted to Clerics, in: JCAC 32, 1978, 326-336.

<sup>302</sup> Vgl. Delmaire R., Le vêtement dans les sources juridiques du Bas-Empire, in: AnTard 12, 2004, 195-202.

nehmen in der Tat merklich zu<sup>303</sup>. Durch die Klagen des Severus zeichnet sich aber ebenso deutlich das Ideal des demütigen, asketischen Klerikers ab, so wie es uns auch in der Martinsvita begegnet.

Gesellschaftlicher Aufstieg, gesteigertes Selbstbewusstsein und die Aussicht auf Wohlstand – diese Aspekte ließen die klerikale Laufbahn für weite Teile der Bevölkerung zu einer attraktiven Alternative zu der häufig gefährlichen, weltlichen Laufbahn werden. Eine Folge dieses Prozesses war ein – zumindest zeitweiliges – Abflachen der klerikalen Hierarchie<sup>304</sup>. Diese Entwicklung der klerikalen Hierarchie wird durch bewusste Eingriffe der obersten kirchlichen Autoritäten bestätigt. Papst Gelasius (492-496) schreibt an einen gallischen Bischof, dass es notwendig sei den Priestern ein höheres Gehalt zu zahlen als den Diakonen, damit diese auch weiterhin das Priesteramt anstrebten – die Hierarchie also in ihrer ganzen Natürlichkeit erhalten bliebe<sup>305</sup>. Wörtlich schreibt er: "*... so mögen sie sowohl nach der Ehre, welche sie vernachlässigt hatten, und nach Profit streben.*"<sup>306</sup> Papst Gelasius war das Profitstreben des Klerus oder allgemein seiner Zeitgenossen nicht entgangen, was von ihm aber überraschenderweise mitnichten moniert wurde. Im Gegenteil, er förderte diese Eigenschaft des Klerus, um so auf die Verschiebung in der klerikalen Hierarchie Einfluss nehmen zu können.

Diese Entwicklung lässt sich nur vor dem Hintergrund einer weitreichenden gegenseitigen Durchdringung von weltlicher und klerikaler Hierarchie erklären. Die Kriterien und Ansprüche an die Bewerber für ein kirchliches Amt hatten sich gravierend verschoben. Nicht mehr die Tugendhaftigkeit, die Großzügigkeit, Keuschheit und eine gottgefällige Lebensführung waren die zentralen Voraussetzungen, um in den Klerus aufgenommen zu werden<sup>307</sup>. Gesellschaftliche Normen und Schranken gewannen demgegenüber für den Klerus und allen voran natürlich für den Bischof an Bedeutung.

---

<sup>303</sup> Siehe Hier., ep. 52, 6 (zit.: A. 297). Vgl. Salv., eccl 1, 2; 6; 10; 2, 9; 11f; (der das Problem durch das Erbrecht zu lösen suchte). Bruck E.F., Kirchenväter und Erbrecht, 1956, 105-117 (weitere Bsp.).

<sup>304</sup> Siehe oben Kap. 2. 3.

<sup>305</sup> Bereits seit dem 3. Jh. zeigt sich, dass der Archidiakon, der in seiner Funktion als rechte Hand des Bischofs diesem am nächsten stand, häufig die Nachfolge eines vakant gewordenen Bischofstuhles antrat.

<sup>306</sup> Gel., ep. 34, fr. 10. Jones A.H.M., LRE, 1974, 1, 347.

<sup>307</sup> So etwa in Did., 15, 1; oder auch noch (lat.) Didask., 2, 1, 1-2, 2, 1: "*Sine quaerella, inreprehensibilis, alienus ab omni iniquitate, mansuetus, timidus, quietus, misericors, pacificus, sine malatia ... et malignitate ..., non turbulentus, non vino multo deditus, non percussor, sed innocens, non litigiosus, non avarus, non neofitus ...*" Siehe auch ebd., 2, 3; 2, 5, 1; 7; 2, 6, 1; 6; 2, 57, 1. Anders formuliert: Gemeindeleiter sollten ursp. die christlichen Ideale in vorbildhafter Weise verkörpern. Bspw. 1. Tim., 3, 1-7.

### 3. 2. DER BISCHOF UND DIE HUMILIORES<sup>308</sup>

Im Brief der Gemeinde von Smyrna, in dem das Martyrium Polycarps (etwa 80-um165) beschrieben wird, und der wie kein anderes Dokument den frühen christlichen Gemeinden als *exemplum* diente, antwortet der Bischof und Märtyrer dem Proconsul: "*Dich habe ich einer Erklärung gewürdigt; denn wir sind belehrt worden, den von Gott eingesetzten Mächten und Gewalten die angemessene Ehre zu erweisen, wenn sie uns nicht schädigt. Jene (i.e. das Volk in der Arena) aber halte ich nicht für wert, dass ich mich ihnen gegenüber verteidige.*"<sup>309</sup> Bischof Polycarp, der kurz nach diesen Worten hingerichtet wurde – und wenn nicht der Bischof *in personam* so doch zumindest der Verfasser des Berichtes –, bezeugt mit diesen Worten, dass der höchste christliche Repräsentant den gesellschaftlichen Schichten in unterschiedlicher Weise begegnete.

Das stärkste Band, das den Bischof an die niederen sozialen Schichten band, stellte die Armenfürsorge dar<sup>310</sup>. Bereits im 2. Jahrhundert übernahm der Episkopat die Verantwortung über die seit längerem institutionalisierte, christliche Armenfürsorge<sup>311</sup>. Wahrscheinlich war gerade die Armenfürsorge ein wichtiger Grund für die Installation des Bischofsamtes<sup>312</sup>. Dass in etwa zu dieser Zeit eine Art Gemeindekasse aufkam, ist zu einem Teil der Armenfürsorge geschuldet<sup>313</sup>. Nicht umsonst wurde der Episkopat bereits im 3. Jahrhundert als "*pater pauperum*" bezeichnet, eine Benennung, die freilich in erster Linie die Idealvorstellung eines Bischofs reflektiert<sup>314</sup>.

---

<sup>308</sup> Der Terminus *humiliores* wurde von den antiken Juristen nie exakt festgelegt und eignet sich gerade deshalb für unsere Zwecke. Jones A.H.M., LRE, 1986, 1, 17f; ausf. Rilinger R., *Humiliores – honestiores*, 1988, passim.

<sup>309</sup> Mart.Polyc., 10, 2: "σὲ μὲν καὶ λόγου ἡξίωκα· δεδιδάγμεθα γὰρ ἀρχαῖς καὶ ἐξουσίαις ὑπὸ τοῦ θεοῦ τεταγμέναις τιμὴν κατὰ τὸ προσήκον τὴν μὴ βλάπτουσιν ἡμᾶς ἀπονέμειν. ἐκείνους δὲ οὐχ ἡγοῦμαι ἀξίους τοῦ ἀπολογεῖσθαι αὐτοῖς." Ü.: Lindemann A./Paulsen H., *Apostolische Väter*, 1992, 271.

<sup>310</sup> Armenfürsorge lässt sich in der christlichen Kirche sehr früh nachweisen: 1. Klem., 2; 16; Iren., *adv.haer.* 4, 30, 3; Just., *apol.* 1, 67; Barn., 19, 8; Tert., *apol.* 39; 42; ders., *uxorem* 2, 4, 2; ders., *idol.* 23, 7; Cypr., *op.eleem.* bes. 1; ders., *eccl.cath.unit.* bes. 26; ders., *Demetr.* 1, 10; 3, 20; Pont. v.Cypr. 9 ff; vgl. Soz. h.e. 5, 16. Siehe Krüger G., *Die Fürsorgetätigkeit der vorkonstantinischen Kirchen*, in: ZRG 68, 1935, 113-40; Schwer W., *Art. Armenpflege*, in: RAC 1, 1950, 691ff; Tobei J., *Bischofsamt und Caritas*, 1964, bes. 175-209; Thraede K., *Kirchenfinanzen*, 1989, 560ff; Wipszycka E., *Attività caritativa*, 1998, 71-80.

<sup>311</sup> Belege für eine Institutionalisierung christlicher Armenfürsorge: Did., 11, 3-6; 13, 1f; Polyc., 11, 1.

<sup>312</sup> Siehe oben S. 25f; bes. A. 101.

<sup>313</sup> Schöllgen G., *Ecclesia sordida?*, 1984, v.a. 308ff; Thraede K., *Kirchenfinanzen*, 1989, 561ff. Dazu auch unten: S. 150-158.

<sup>314</sup> Klem.Al., *q.d.s.* v.a. 11, 14; Cypr., *op.eleem.* v.a. 2, 1ff. Später siehe etwa: Eus., h.e. 6, 43, 11; Aug., *serm.* 48, 8; 61, 3; Bspw.: Hier., *ep.* 52, 6 (zit.: A. 297) oder Agn., *lib.Pont.* 21. Weitere Bsp. bei Salzman M.R., *Making of a Christian Aristocracy*, 2002, 205-9.

Organisierte Nächstenhilfe war in der Antike eine untypische Erscheinung – zumal für eine religiöse Gemeinschaft<sup>315</sup>. Diese christliche Tugend bescherte der Glaubensgemeinschaft denn auch einige Aufmerksamkeit in der antiken Gesellschaft<sup>316</sup>.

Cyprian, der sich auf der Flucht befand, schreibt in einem Brief an seine Gemeinde: "*Hinsichtlich der zu gewährenden Unterstützungen sowohl an die ruhmvollen Bekenner des Herrn, die dafür im Gefängnis sitzen, als auch an die notleidenden Armen und Bedürftigen, die trotzdem an dem Herrn festhalten, laßt es, ich bitte euch, an nichts fehlen. Denn die ganze dort eingegangene Summe ist gerade wegen derartiger Fälle unter dem Klerus verteilt worden, damit eine größere Zahl (i.e. Priester) die Mittel habe, um damit den einzelnen in ihrer Not und Drangsal helfen zu können.*"<sup>317</sup> Da sich der karthagische Bischof zur Abfassungszeit des Briefes nicht in Karthago befand, konnte er seiner Aufgabe nicht mehr nachkommen. Infolgedessen übertrug er die Verwaltung der Güter auf mehrere(!) Priester. Offensichtlich befanden sich die gemeinschaftlichen Güter de iure im Besitz des Bischofs<sup>318</sup>. In den *statuta ecclesiae* ist ein Canon erhalten, der den Bischöfen untersagte, Gemeindegut wie Privatbesitz zu behandeln<sup>319</sup>.

Schon früh wurden die Bischöfe an ihrem Einsatz für die Armen gemessen, sodass man durchaus

---

<sup>315</sup> Aufschlussreich: Jul.Apost., ep. 84c; 89. Die extreme Darstellung Moses I. Finleys (Wirtschaft, 1977, 35f), wonach es in der griech./röm. Kultur keine organisierte Armenfürsorge gegeben habe, wurde stark revidiert. Tatsache ist jedoch, dass das Christentum den bis dato bekannten Rahmen von Armenfürsorge sprengte. Dazu McGuire M.R.P., Epigraphical Evidence for Social Charity in the Roman West, in AJP 67, 1947, 129-49; Theißen G., Soziologie, 1979, 201-30.

<sup>316</sup> Die wenigen Bsp. (heidnisch) organisierter, karitativer Anstrengungen – wie etwa die *alimenta* Trajans – sind punktuelle Erscheinungen und vermögen lediglich die Exzeptionalität der christlichen Bemühungen zu unterstreichen. Diese "staatliche" oder private *φιλανθρωπία* sollte keinesfalls überschätzt werden. Vgl. aber: Harig G./Kollesch J., Arzt, Kranker und Krankenpflege in der griechisch-römischen Antike und im byzantinischen Mittelalter, in: Helikon 14, 1973, v.a. 283ff. Dagegen treffender Chadwick H., Kirche in der antiken Welt, 1972, 58f; ders., Art. Humanität, in: RAC 17, 1996, 663-711. Allg. Finley M.I., Die antike Wirtschaft, 1980, 34-40; Mrozek S., Munificentia privata, in: ZPE 57, 1984, 233-40.

<sup>317</sup> Ders., ep. 5, 1: "*Et quoniam mihi interesse nunc non permittit loci condicio, peto vos pro fide et religione vestra fungamini illic et vestris partibus et meis, ut nihil vel ad disciplinam vel ad diligentiam desit. (2) Quantum ad sumptus suggerendos, sive illis qui gloriosa voce dominum confessi in carcere sunt constituti, sive his qui pauperes et indigentes laborant et tamen in domino perseverant, peto nihil desit, cum summula omnis quae redacta est illic sit apud clericos distributa propter eiusmodi casus, ut haberent plures unde ad necessitates et pressuras singulorum operari possint.*" Ü.: Baer J., BKV 1, 60.

<sup>318</sup> Dass jedoch zwischen privatem und gemeinschaftlichen Besitz sehr wohl unterschieden wurde, wird aus Cypr., ep. 7, 1 deutlich. Dazu auch ausf. unten: S.

<sup>319</sup> Bspw. stat.eccl.ant., can. 15(31), (zit.: A. 1507); cod.can.eccl.Afr., can. 26; 33.

zu Recht von einer repräsentativen Aufgabe sprechen kann. Und so konnte es nicht ausbleiben, dass die Bemühungen in der Armenpflege zu einem regelrechten Wettstreit führten. Immer größere Bereiche der Nächstenhilfe wurden in Anbetracht der repräsentativen Wirkung von Bischöfen nicht zuletzt auf Kosten der Gemeinschaft geschultert.

Bischof Fabian (ca. 236-250) habe in Rom Mitte des 3. Jahrhunderts bereits mehr als 1.500 Hilfsbedürftige versorgt und damit unsterblichen Ruhm erlangt<sup>320</sup>. Auch Cyprian kümmerte sich Zeit seines Lebens um Bedürftige. Als beispielsweise im Jahr 253 auch eine größere Anzahl von Christen durch einen Nomadeneinfall verschleppt worden waren, wandten sich die Bischöfe betroffener Gemeinden mit ihren Berichten an den Bischof von Kartago. Energisch nahm Cyprian die Organisation der Hilfe in die Hand. Er ließ Geld für die Verschleppten sammeln und konnte bald über 100.000 Sesterzen verfügen<sup>321</sup>. Im Brief an seine Amtskollegen berichtet der Bischof von diesem Erfolg christlicher Solidarität und listet die Namen der Spender auf, damit man ihnen im Gebet danken möge. Großzügig verteilte er den Ruhm für diese erfolgreiche Aktion an die Wohltäter; nichtsdestotrotz wurde dieser Erfolg ihm persönlich zugeschrieben<sup>322</sup>. Ähnlich verhielt sich wenig später der Bischof von Rom, Dionysius (260-268): Auch dieser römische Bischof sandte der Gemeinde von Caesarea, die von Barbaren heimgesucht worden war, eine beträchtliche Geldspende, die zum Freikauf der Verschleppten dienen sollte<sup>323</sup>. Das Geld stammte von der Gemeinde, die Ehre blieb beim Bischof von Rom und reichte bis in Osten des Reiches.

Der Biograph Cyprians zeichnet den Bischof aber auch im Privatleben als hilfsbereiten Mann. Will man dem Biographen Glauben schenken, so stand das Privathaus des Heiligen jedem offen, und niemand verließ es mit leeren Händen<sup>324</sup>. Auch habe er alle seine Güter verkauft und das Geld an die Armen verteilt<sup>325</sup>. Das Verhalten des Bischofs gegenüber den Bedürftigen ging über das Maß

---

<sup>320</sup> Siehe Eus., h.e. 6, 43, 11. Vgl. dazu Herrmann E., *Ecclesia*, 1980, 303.

<sup>321</sup> Cyp., ep. 62, 3, 2: "*Misimus autem sestertia centum milia nummorum, quae istic in ecclesia cui de domini indulgentia praesumus cleri et plebis apud nos consistentis collatione collecta sunt, quae vos illic pro vestra diligentia dispensabitis.*" Dazu Sage M.M., Cyprian, 1975, 8.

<sup>322</sup> Cyp., ep. 7, 1; ders., Donat. 12; ders., Demetr. 1, 10; Pont. v.Cypr. 9 ff; Soz. h.e. 5, 16. Allg. Eck W., Christen im höheren Reichsdienst im 2. und 3. Jahrhundert?, in: Chiron 9, 1979, 461.

<sup>323</sup> Bas., ep. 70.

<sup>324</sup> Pont., v.Cypr. 3, 9 (vgl. Hiob 1, 8): "*Domus eius patuit cuicumque venienti; nulla vidua revocata sinu vacuo, nullus indigens lumine non illo comite directus est, nullus debilis gressu non illo baiulo vectus est, nullus nudus auxilio de potentioris manu non illo tutore protectus est.*"

<sup>325</sup> Pont., v.Cypr. 2, 7: "*Distractis rebus suis ad indigentiam multorum pauperum sustentandam tota propere pretia dispensans duo bona simul iunxit, ...*"

hinaus, was man von einem Bischof erwarten durfte: Cyprian ist in seinem Amt ebenso fähig, wie er als Mensch integer ist – eine Ausnahmeerscheinung. In der Tat wurde die Organisation von Spenden und nicht das Spenden an sich repräsentativ für das Bischofsamt<sup>326</sup>.

Eine Folge war, dass sich die Bischöfe in ihren Bemühungen um die Bedürftigen gegenseitig zu übertreffen suchten. Gegen diese Auswüchse trat schließlich die Kirchengesetzgebung ein. Ein Synodalerlass aus unbestimmter Zeit, am ehesten aber aus dem späten 4. oder frühen 5. Jahrhundert, legt fest: "*Die Angelegenheit der Witwen, Waisen und Fremden soll der Bischof nicht persönlich, sondern durch den Archipresbyter oder Archidiacon besorgen.*"<sup>327</sup>

Für Gallien wird die Umsetzung dieses Erlasses durch eine literarische Quelle bestätigt. Martin von Tours begegnete im Winter auf dem Weg zur Kirche einem halbnackten Bettler<sup>328</sup>. Der Bischof von Tours teilte freilich nicht seinen bischöflichen Mantel, sondern er befahl seinem Archidiacon den Bettler zu bekleiden!

Paradoxerweise entfremdete sich das Bischofsamt, das doch an seinen Leistungen für Arme und Bedürftige gemessen wurde, mehr und mehr von den Empfängern. Schuld an dieser Entwicklung trug vor allem das Eindringen der Hierarchie der *res publica* in das Christentum. Und so finden wir die denkwürdige Konstellation vor, dass der Bischof die Armenfürsorge zwar organisierte, obwohl kaum mehr Berührungspunkte zwischen ihm und den niederen sozialen Schichten existierten.

Einem Brief zweifelhafter Echtheit zufolge soll Bischof Stephanus von Rom bereits im Jahr 257 die Ansicht vertreten haben, dass Sklaven nicht würdig seien, ein klerikales Amt zu übernehmen<sup>329</sup>. Unabhängig davon, wem dieses Schreiben zuzuweisen ist, lässt sich in der Folgezeit beobachten, wie sich diese Ansicht allgemein durchsetzte. Die Synode von Elvira i.J. 306 verbot selbst die Auf-

---

<sup>326</sup> Die Stiftungen der Bischöfe Cyprian, Paulinus Nolanus und Ambrosius zeichnete diese herausragenden Amtsinhaber als *patroni* im klassischen Sinn aus. Während dieses Verhalten ganz spezieller sozialer und charakterlicher Voraussetzungen bedurfte, war die Organisation von Spenden eine repräsentative Eigenheit des Bischofsamtes. Und genau in dieser Funktion wurde dem Episkopat die schmückende Bezeichnung "*patres pauperum*" zuteil. Zahlreiche Belege: Lepelley C., *Le patronat épiscopal*, 1998, 17-33; Salzman M.R., *Making of a Christian Aristocracy*, 2002, 205-9.

<sup>327</sup> Stat.eccl.ant., can. 7(17): "*Ut episcopus gubernationem viduarum et pupillorum ac peregrinorum non per seipsum, sed per archipresbyterum, aut per archidiaconum agat.*"

<sup>328</sup> Sulp.Sev., dial. 2, 1 (zit. A. 339).

<sup>329</sup> Steph., ep. 1, 1. Mehrere Schreiben dieses römischen Bischofs sind bezeugt (Eus. h.e. 7, 5, 2-6; Cypr., ep. 74; 75; vgl. ders., ep. 67). Allerdings wird die Echtheit des zitierten Briefes mehr denn je angezweifelt. Nichtsdestotrotz stammt das Schreiben mit einiger Wahrscheinlichkeit noch aus dem 3. Jh. Nb. findet sich die Anweisung in ähnlicher Form in den apostolischen Canones (73). Caspar E., *Papsttum*, 1930, 1, 70f; 79ff; 86-92; Seppelt F.X., *Geschichte der Päpste*, 1954, 51-53; 56-58; Kirchner H., *Der Ketzertaufstreit zwischen Karthago u. Rom*, in: ZKG 81, 1970, 290-307.



nahme Freigelassener in den Klerus<sup>330</sup>. Schließlich, am Ende des 4. Jahrhunderts, fand diese Forderung auch Eingang in das weltliche Recht<sup>331</sup>. Sklaven und Unfreien war fürderhin die klerikale Laufbahn de iure gänzlich verwehrt, ehemalige Militärs konnten nur mehr bis zum Subdiakonat aufsteigen, was den Klerus einen gesellschaftlich elitären Charakter verleihen sollte. Papst Leo d.Gr. (ca. 400-461) sprach Sklaven rundweg die notwendige "*dignitas natalium et morum*" ab, derer ein Kleriker bedurfte<sup>332</sup>.

Aus dem 4. Jahrhundert ist ein vertrauliches Schreiben des Ambrosius an einen gewissen Iraenaeus erhalten, worin er darlegt, wie sich ein Bischof vor dem Volk richtig zu verhalten habe<sup>333</sup>. Dabei ist sein zentrales Anliegen, wie der Bischof sich am besten von der Masse der Gläubigen ab-

---

<sup>330</sup> Conc. Ilib. (i.J. 306), can. 80: "*Prohibendum, ut liberti, quorum patroni in saeculo fuerint, ad clerum non promoveantur.*" Mögliche finanzielle Einbußen, Angst die Aufmerksamkeit der Juristktion auf sich zu ziehen, das Unterbinden der Einflussnahme von *patroni* auf die Kirche etc. sind mögliche, ja wahrscheinliche Gründe, die in der Lit. hinreichend dargelegt wurden. Zu diesen praktischen Gründen, die sich gegenseitig durchaus nicht ausschließen, tritt m.E. aber eben auch die an Bedeutung gewinnende Frage nach der Herkunft eines Klerikers. Denn unser Canon entfaltet seine Wirkung nicht gegen Sklaven, sondern gegen bereits Freigelassene. Die Einschränkung "*quorum patroni in saeculo fuerint*" ist von zentraler Bedeutung. Es liegt auf der Hand, dass "*in saeculo*" hier sinngemäß mit "am Leben sein" übersetzt werden muss. Die abwegige Alternative findet sich von Jonkers E.J. (Das Verhalten der Kirche hinsichtlich der Ernennung zum Priester von Sklaven, Freigelassenen und Curiales, in: *Mnemosyne* 3/10, 1942, 290) vertreten, wonach nur *liberti* von Klerikern hätten in den Klerus aufgenommen werden können. Dagegen überzeugend: Reichert E., *Die Canones der Synode von Elvira*, 1990, 214ff; v.a. Klein R., *Bestellung von Sklaven zu Priester*, 1993, 475; v.a. A. 9.

<sup>331</sup> Nov.Val., 35, 3. Interessanterweise galt dasselbe Verbot für die kaiserliche *domus* (Nov.Val., 13, 8; 35, 3). Bspw. conc. Carth. (i.J. 345/48), can. 8. Vgl. conc. Tol. can. 10; Gel., ep. 14, 14; 20, 50; Leo, ep. 4, 1. Im Laufe des 5. Jhs – wie Richard Klein gezeigt hat – gewann die Tatsache, dass die Kirchen häufig selbst Sklaven besaßen, an Bedeutung. Von diesem Zeitpunkt an konnten Sklaven freilich keinesfalls mehr in den *ordo ecclesiasticus* aufgenommen werden. Klein R., *Die Bestellung von Sklaven zu Priester*, 1993, 473ff; bes. A. 1 (Lit.); 478. Schlicht falsch ist die Behauptung Johannes Neumanns (Art. Bischof, in: TRE 6, 1980, 659), dass "... *die römischen Bischöfe ... bis zu Victor I. (189-198) sämtlich – ehemalige – Sklaven oder Orientalen gewesen sind.*" Dazu auch oben A. 330.

<sup>332</sup> Leo ep. 4, 1: "*Admittuntur passim ad ordinem sacrum, quibus nulla natalium, nulla morum dignitas suffragatur; et qui a dominis suis libertatem consequi minime potuerunt, ad fastigium sacerdotii tamquam servilis vilis hunc honorem capiat, provehuntur: et probari Deo posse creditur, qui domino suo necdum probare se potuit.*"

<sup>333</sup> Ambr., ep. 6(28). Dieser Brief wurde wahrscheinlich in der Zeit 388-90 abgefasst. Weitere Briefe an Irenaeus (nach CSEL-Zählung): ep. 4; 11; 12; 13; 14; 15; 16. Otto Faller (CSEL 58, 26) ist m.E. übervorsichtig, wenn er die Person des Irenaeus als gänzlich unbekannt darstellt. Mit einiger Sicherheit lässt sich sagen, dass Irenaeus Kleriker war (etwa ep. 4,[27], 17). Akzeptiert man die Datierung des Briefes, so hat die Vermutung J.-R. Palanques (*Deux correspondants de saint Ambroise, Oroniten et Irénée*, in: *Revue des Études Latines*, 11, 1933, 158) einiges für sich, in Irenaeus einen Presbyter aus Mailand zu erkennen, der Ambrosius vertrat, als die Stadt aufgrund der politischen Erfordernisse verlassen musste. Vgl. v.a. Paul.Med., v.Ambr. 22; oder: 27ff; 31.

heben kann. *"Suche nichts Vulgäres im Priestertum, nichts, das dem Streben, den Gewohnheiten und den Sitten der Menge gemein ist."*<sup>334</sup> Ambrosius erklärt auch, wie dies zu erreichen ist. Das bewusste, ostentative Zurschaustellen von Bescheidenheit, Demut und Verzicht sollte dem Bischof einen Nimbus der Unnahbarkeit verleihen. Dass diese Erkenntnis nicht nur Ambrosius und seinen Schülern vorbehalten war, belegt Hieronymus. Der Heilige stellte den Kontakt zu armen, ungebildeten Menschen entsprechend dem Zeitgeist als eine besondere Tugend dar: *"Es ist nicht gering anzuschlagen, wenn ein vornehmer, beredter, wohlhabender Mann die Gesellschaft der Einflußreichen auf der Straße meidet und sich unter das Volk mischt, den Armen nachgeht, sich mit Ungebildeten unterhält und aus einem hochgestellten ein einfacher Mann wird. Je mehr er sich demütigt, desto erhabener steht er da."*<sup>335</sup> Dennoch, oder besser gesagt, deshalb bezeichnet er diese Tugend unumwunden als eine "Demütigung". Dies – so denke ich – ist das richtige Verhalten, das "dem Streben, den Gewohnheiten und Sitten der Menge" zuwiderlief und das Ambrosius seinem jungen Amtskollegen empfahl. Im Umkehrschluss zeigt dieses freiwillige Sich-Erniedrigen jedoch nur an, wie weit sich der Bischof vom einfachen Bürger entfernt hatte. Schon Lactanz erklärt ohne Umschweife: *"Eine andere Begründung dafür, daß wir uns gegenseitig den Brudernamen geben, gibt es nicht als den, daß wir alle nach unserer Auffassung gleich sind. ... Wie könntest du auch verehrt werden, wenn es (i.e. Volk) in dir sich selbst erkannte, wenn es nichts in dir bewunderte, was über es hinausginge ..."*<sup>336</sup> Wie Christoph Marksches richtig feststellte, diene Askese und Armenfürsorge dem Episkopat (auch) als Mittel zum Zweck<sup>337</sup>. Der Episkopat inszenierte durch asketische Lebensführung und karitative Verpflichtungen bewusst die Distanz zur Gemeindebasis. Doch dieser freiwillige Verzicht einiger weniger sollte nicht den Blick auf die große Masse der Bischöfe verstellen, die sich eben nicht so verhielten, sondern ihrem Rang und Amt entsprechend auftraten.

---

<sup>334</sup> Ambr., ep. 6(28), 2: *"Vides divisiones: nihil in sacerdotibus plebeium requiri, nihil populare, nihil communie cum studio atque usu et moribus inconditae multitudinis. Sobriam a turbis gravitatem, seriam vitam, singulare pondus, dispar a multitudine? Quid enim in te miretur, si sua in te recognoscat, si nihil in te aspiciat, quod ultra se inveniatur, si, quae in se erubescit, in te, quem reverendum arbitratur, offendat?"*

<sup>335</sup> Hier., ep. 66, 6: *"Non est parvum virum nobilem, virum disertum virum que locupletem potentium in plateis vitare comitatum, miscere se turbis, adhaerere pauperibus, rusticis copulari, de principe vulgum fieri. Sed quanto humilior, tanto sublimior est. Lucet margaritum in sordibus et fulgor gemmae purissimae etiam in luto radiat. Hoc est, quod dominus repromisit: Glorificantes me glorificabo."*

<sup>336</sup> Lact., div. inst. 5, 15: *"... Nihil, nec alia causa est cur nobis invicem fratrum nomen inperitamus, nisi quia pares esse nos credimus. ... Divitiae quoque non faciunt insignes, nisi quod possunt bonis operibus facere clariores."* Vgl. ebda 1, 1ff.

<sup>337</sup> Marksches C., Politische Dimension des Bischofsamtes, 1998, 465.

Ammianus Marcellinus bezeugt, dass die zunehmende Entfremdung vom gemeinen Gläubigen immer deutlicher zur Schau gestellt wurde. Er wirft den Bischöfen großer Städte – namentlich jenen von Rom – vor, dass sie *"sich prunkvoll kleiden, verschwenderische Gelage veranstalten, so dass selbst die Tafel eines Königs mit ihren Gastmählern nicht zu vergleichen ist."*<sup>338</sup> Die Bischöfe standen gemäß der sozialen Rangfolge den honestiores und – je nach Stadt – gar dem Kaiser weit näher, als dem Volk. Offenbar richtete sich das Verhalten der Bischöfe immer deutlicher nach jenem der sozialen Elite aus.

Seit dem 4. Jahrhundert fanden Begegnungen zwischen Episkopat und einfachen Gläubigen nahezu ausschließlich im Rahmen offizieller Anlässe oder von Sprechstunden statt. Die Distanz zum Bischof war durch den formellen oder gar zeremoniell aufgeladenen Rahmen mithin unübersehbar. Schon bald gewannen selbst persönliche Zusammentreffen einen offiziösen Charakter und wurden einigermaßen choreographisch standardisiert. So scheinen Bischöfe eine Art Sprechstunde eingeführt zu haben. *"Diese (i.e. Kleriker) saßen in einem anderen Raum beisammen, empfingen dort die Besuche oder schlichteten Streitsachen; Martinus indes blieb in seiner Einsamkeit ..."*<sup>339</sup> In diesem *secretarium* empfing Martin die Bittsteller. Der Klerus empfing in "einem anderen *secretarium*" Besucher; der Bettler wurde von Martin jedenfalls nicht erwartet, sondern erschien überraschend vor dem Bischof. Severus beschreibt nicht, wie der Arme dem Bischof entgegentrat, oder wie dieser den Bischof vorfand. Nur so viel verrät der Autor, dass Martin im Gegensatz zu den meisten seiner Amtskollegen nicht(!) auf einem Thron saß. Aus anderen Beschreibungen erfahren wir wieder, dass es gerade in Situationen des Bittens oder Dankens üblich war, auf den eigenen Knien die Hände oder Knie des Bischofs zu umfassen oder zu küssen<sup>340</sup>.

---

<sup>338</sup> Amm.Marc., 27, 3, 14-15 (zit.: A. 1103).

<sup>339</sup> Sulp.Sev., dial. 2, 1: *"Quo primo igitur tempore relictis scholis beato me viro iunxi, paucos post dies euntem ad ecclesiam sequebamur. Interim ei seminudus hibernis mensibus pauper occurrit, orans sibi uestimentum dari. (2) Tunc ille arcessito archidiacono iussit algentem sine dilatione vestiri: dein secretarium ingressus, cum solus, ut erat consuetudo, resideret – hanc enim sibi etiam in ecclesia solitudinem permissa clericis libertate praestabat, cum quidem in alio secretario presbyteri sederent, vel salutationibus vacantes vel audiendis negotiis occupati: Martinum vero usque in eam horam, qua sollemnia populo agi consuetudo deposceret, sua solitudo cohibebat. (3) Illud non praeteribo, quod in secretario sedens numquam cathedra usus est: nam in ecclesia nemo umquam illum sedere conspexit, sicut quendam nuper, testor Deum, non sine pudore vidi sublimi solio et quasi regio tribunali celsa sede residentem, sedentem vero Martinum in sellula rusticana, (4) ut sunt istae in usibus servulorum, quas nos rustici Galli tripeccias, vos scholastici aut certe tu, qui de Graecia venis, tripodas nuncupatis –: hoc secretum beati viri pauper ille captatus, cum ei archidiaconus dare tunicam distulisset, inrupit, dissimulatum se a clerico querens, algere deplorans."*

<sup>340</sup> Etwa Sulp.Sev., v.Mart. 16, 4; 17, 2; ders., ep. 2, 4; ders., dial. 3, 2; Hier., v.Hil. 28, 1; Ioh.Cass., conlat. 1, 21. Siehe

Seit der Episkopat nicht mehr einer illegalen Glaubensgemeinschaft vorstand, fand er sich im Kreis der römischen Elite wieder. Über seinen Umgang mit den einfachen Bürgern erfahren wir seither kaum noch etwas – eine Beobachtung, die für sich spricht.

### 3. 3. DER BISCHOF UND DIE *HONESTIORES*<sup>341</sup>

Die Betrachtung des Verhältnisses zwischen sozialer Oberschicht und Episkopat kann sinnvollerweise erst ab dem 4. Jahrhundert begonnen werden<sup>342</sup>. Aus vorconstantinischer Zeit sind keine aufschlussreichen Aufeinandertreffen bekannt<sup>343</sup>. Freilich gab es bereits in den ersten drei Jahrhunderten hochrangige Christen, doch um ein bestimmtes Verhältnis zum Episkopat zu skizzieren, reichen die Angaben in den Quellen nicht aus<sup>344</sup>. Doch auch für die Zeit ab Constantin gibt es auffallend wenige Quellen, die Auskunft über das Verhältnis von *honestiores* und Episkopat geben<sup>345</sup>.

Bereits kurze Zeit nach 313 erließ Kaiser Constantin diverse Gesetze, die offensichtlich zum Ziel hatten, die Position der Bischöfe zu stärken<sup>346</sup>. Das erste öffentlichkeitswirksame Privileg, das dem Episkopat von Constantin verliehen wurde, war die Erlaubnis den *cursus publicus* zu benutzen<sup>347</sup>.

---

auch Const., v.Germ. 2, 7. Diese Geste konnte die Dringlichkeit der Bitte verstärken, aber auch die Dankbarkeit bekunden; sie blieb als solche mitnichten auf den Bischof beschränkt. Ambr., psalm. 118; ders., serm. 22, 12 ff; Sulp.Sev., v.Mart. 9, 1; vgl. Aug., ep. 236, v.a. 2 (Kritik am Verhalten der Manichäer); Ioh.Cass., conlat. 21, 20.

<sup>341</sup> Siehe oben A. 308.

<sup>342</sup> Dazu bes. Lizzi R., *Vescovi e potentes*, 1998, 81-104; Salzman M.R., *How the West was won: The Christianization of the Roman Aristocracy in the West in the Years after Constantine*, in: *Latomus* 217, 1992, 451-479; dies., *Making of a Christian Aristocracy*, 2002, v.a. 200-219 (betont die Bemühung der Mission).

<sup>343</sup> Bsp. bei denen Christen von einem römischen Beamten gerichtet wurden scheiden aus. Einzige Ausnahme ist die Verurteilung Cyprians, von dem man zu Recht annimmt, er entstammt einer ritterlichen Familie.

<sup>344</sup> Eck W., *Das Eindringen des Christentums in den Senatorenstand bis zu Konstantin d.Gr.*, *Chiron* 1, 1971, 381-406; ergänzend dazu: Barnes T.D., *Statistics and the Conversion of the Roman Aristocracy*, in: *JRS* 85, 1995, S. 135-147.

<sup>345</sup> Die Frage, die schon Johannes Straub (*Ordination von Bischöfen*, 1964, 341) stellte, muss umformuliert werden, da sie aus der überholten Annahme einer "*Eingliederung der kirchlichen Hierarchie in die Rangordnung der staatlichen Beamten*" resultierte: Wie haben sich die *honestiores* mit der "Nobilitierung" (dazu: Instinsky H.U., *Offene Fragen zu Bischofsstuhl und Kaiserthron*, in: *RQS* 66, 1971, 77) der christlichen Bischöfe, mit der Akzeptanz und Angleichung der kirchlichen Hierarchie an die weltliche Rangordnung abgefunden?

<sup>346</sup> Eus., h.e. 10, 5, 15-17; vgl. die Erlasse: C.T. 16, 2. Allg. Salzman M.R., *Making of a Christian Aristocracy*, 2002, 181.

<sup>347</sup> Eus., v.Const. 3, 6, 1: "... οὐκ ἦν δ' ἀπλοῦν τὸ ἐπίταγμα, συνήργει δὲ καὶ αὐτῇ πράξει τὸ βασιλέως νεῦμα, οἷς μὲν ἐξουσίαν δημοσίου παρέχον δρόμους, οἷς δὲ νωτοψόρων ὑπηρεσίας ἀφθόνους." Die Aufzählung zweier unterschiedlicher Transportweisen, ist m.E. dadurch zu erklären, dass Bischöfe aus allen Teilen des Reiches zusammengerufen wurden. Es ist davon auszugehen, dass es nicht überall beide Transportformen (Ochsenkarren und Maultiere bzw. Pferde) gab.

Dieses begehrte, repräsentative Privileg brachte dem Episkopat den Neid und die Missgunst der Oberschicht ein, den bisherigen Hauptnutzern (neben der kaiserlichen Familie) der Staatspost<sup>348</sup>. Ammianus Marcellinus stand mit seiner Kritik sicherlich nicht alleine da. Die trotzige Replik, die Theodoret dem Bischof von Rom Liberius (352-366) in den Mund legt, setzt den Vorwurf Ammians voraus: "*Die Kirchen sind selbst imstande ihre Bischöfe bis an das Meer zu befördern ...*"<sup>349</sup>. Und so sahen sich die Bischöfe schon bald veranlasst auf dieses Recht zu verzichten<sup>350</sup>. Das erste Aufeinandertreffen von Episkopat und Aristokratie kann als symptomatisch für die nächsten anderthalb Jahrhunderte angesehen werden: Die Zeit ist gekennzeichnet durch das Ringen um die Symbole aber auch immer mehr auch konkret um die Macht.

Gerade in der Zeit des politisch-militärischen Niederganges des Imperium Romanum kam es zu einem heftiges Ringen um Symbole zwischen weltlicher und geistlicher Elite. Ambrosius geht bereits soweit, festzustellen, dass alle weltlichen Insignien vor Gott nichtig seien<sup>351</sup>. Hält man sich vor Augen, dass Ambrosius diese Aussage vom Bema oder vom Ambon aus, angetan mit dem bischöflichen Ornat an das Volk richtete, so wird klar, dass es sich auch hierbei um das Zeugnis eines unauffälligen Kampfes um repräsentative Symbole handelt<sup>352</sup>. Die profane Ordnung wird von Ambrosius nicht in Frage gestellt; sehr wohl aber der Gehalt ihrer Repräsentation.

Schärfer noch, oder zumindest konkreter richten sich verschiedene Briefe des Paulinus Nolanus

---

Nb. ist auch denkbar, dass den Bischöfen, die einen weiteren Weg zurückzulegen hatten, eher der sog. *cursus velox* zugestanden wurde. Einen qualitativen Unterschied, wie ihn Anne Kolb (Transport, 2000, 89, A. 2: "... unterscheidet zwischen solchen, denen die Möglichkeit zur Nutzung des *cursus* gegeben wurde, und solche, die lediglich die Dienste von Lasttieren in Anspruch nehmen konnten ...") zu vermuten scheint, gab es wohl nicht. Siehe auch Cameron A./Hall S.G., *Life of Constantine*, 1999, 263.

<sup>348</sup> Amm. Marc., 21, 16, 18. Das enorme Prestige, das mit dem kaiserlichen Privileg der Benutzung des *cursus publicus* verbunden war, geht bes. aus Amm. Marc., 20, 8, 22 hervor. Ausführlich Kolb A., Transport, 2000, 89.

<sup>349</sup> Theod., h.e. 2, 16, 17f.

<sup>350</sup> Diverse Indizien deuten darauf hin, dass der Episkopat das Nutzungsrecht des *cursus publicus* nach Constantius II. abgeben musste. Plötzlich lassen sich keine kritischen Stimmen mehr vernehmen. In eine ähnliche Richtung weist auch das Abschlussdekret des Conc. Serd. (i.J. 343). Für das Jahr 359, als sich beinahe 500 Bischöfe auf dem Weg zu den Synoden befanden, weiß Sulpicius Severus (chron. 2, 42, 3) nur von drei Bischöfen zu berichten, die den *cursus publicus* in Anspruch nahmen, da sie sich andernfalls die Reise gar nicht hätten leisten können. Die Behauptung desselben Autors (chron. 2, 42, 7), die Bischöfe hätten "*repudiatis fiscalibus, propriis cum sumptibus vivere maluerunt*" kann indes nicht als Beweis angesehen werden. Vgl. v.a. Pallad., dial. 4, 7. Anderer Ansicht: Kolb A., Transport, 2000, 87ff;

<sup>351</sup> Ambr., off. 1, 36, 184: "*Itaque considera quemadmodum eos qui ad officia ecclesiae accedunt, despicientiam rerum humanarum habere debere doceat. ...*" Ebenso ders., serm. 15, 32; ders., psalm. 118.

<sup>352</sup> Zum bischöflichen Ornat siehe unten Kap. 4. 1.

(um 355-431) gegen das senatorische Standesbewußtsein, das sich im repräsentativen Auftreten äußerte<sup>353</sup>. So fragt er einen seiner vielen Briefpartner: "*Scheinen dir diejenigen glückseliger zu sein, die durch Purpur glänzen, die aus Edelsteingeschirr trinken, sich durch eine Toga aufbauschen, sowie sich durch eine Triumph toga zieren?*"<sup>354</sup> Paulinus – selbst Spross einer adeligen Familie – erkannte augenscheinlich den unausweichlichen Konflikt beider Hierarchien um die Symbole<sup>355</sup>.

Oder vielleicht besser: Um die Bewertung der Symbole<sup>356</sup>.

Sulpicius Severus (ca. 363-420) berichtet stolz von seinem Helden Martin von Tours (ca. 316-397), dieser habe es abgelehnt den *praefectus praetorio* Fl. Vincentius in sein Kloster einzuladen, da er befürchtete, dass in seinem Kloster "Eitelkeit und Stolz" aufkommen könnte<sup>357</sup>. Die asketische Bewegung, der man sowohl Severus als auch Paulinus zurechnen muss, war nicht zuletzt der Verweltlichung des Klerus geschuldet<sup>358</sup>.

Offenbar und sicherlich zu Recht fühlte sich der Bischof auf einer Augenhöhe mit den *honestiores*. Wenn Sidonius behauptet, dass sich der "niederste Kleriker weit über den höchsten weltlichen Würdenträger" erhebe, spiegelt das weniger das tatsächliche Rangverhältnis zwischen den beiden Hierarchien wider, als dass es vielmehr den Höhepunkt klerikalen Selbstvertrauens markiert<sup>359</sup>.

Wie Bernhard Jussen zeigen konnte, wurde gerade das öffentliche, repräsentative Auftreten der

---

<sup>353</sup> Paul.Nol., ep. 22, 2: "*Nos adeant et revisant conservuli et conpallidi nostri, non vestibis pictis superbi sed horrentibus ciliciis humiles nec chlamyde curtalini sed sagulis palliati nec balteo sed reste succincti nec inproba adtonsi capitis fronte criniti sed casta informitate capillum ad cutem caesi et inaequaliter semitonsi et destituta fronte praerasi.*" Siehe auch ders., ep. 45, 2.

<sup>354</sup> Paul.Nol., ep. 49, 12: "*Quid huic, quaeso, obfuit seni persona sentinatoris et in nautis vilissima, inops habitus et mastruca Sardorum?*" Vgl. Liv., urbe cond. 30, 15, 11.

<sup>355</sup> Z.B.: ders., ep. 18, 1; 13, 15; 23, 5; 29, 6; 12.

<sup>356</sup> Ähnlich bereits Dam R. van, Leadership, 1985, v.a. 139f; 153-157.

<sup>357</sup> Sulp.Sev., dial. 1, 25, 6: "*Memini Vincentium praefectum, virum egregium et quo nullus sit intra Gallias omni virtutum genere praestantior, dum Turonos praeteriret, a Martino saepius poposcisse, ut ei convivium in suo monasterio daret – in quo quidem exemplum beati Ambrosii episcopi praeferebat, qui eo tempore consules et praefectos subinde pascere ferebatur –: sed virum altioris ingenii, ne qua ex hoc vanitas adque inflatio obreperet, noluisse.*"

<sup>358</sup> Der Vergleich mit dem hochverehrten Mailänder Bischof ist freilich dem übertrieben anmutenden Bedürfnis des Severus zu verdanken, "seinen" Heiligen als den Besten darzustellen, der selbst den berühmten Bischof von Mailand an *virtus* übertraf. Er beschließt das Kapitel folgendermaßen (ebda 7): "*Ergo fatearis necesse est in Martino omnium illorum, quos enumerasti, fuisse virtutes, Martini autem in illis omnibus non fuisse.*"

<sup>359</sup> Sid.Apol., ep. 7, 12, 4: "*Sic absque conflictatione praestantior secundum bonorum sententiam computatur honorato maximo minumus religiosus.*" Vgl. bes. die Aussage der Anekdote bei Sulp.Sev., v.Mart. 20; ders., dial. 3, 11 (zit. unten: 85f; A. 448ff).

Bischöfe als wirksame Waffe im Kampf um den Vorrang in den Städten eingesetzt<sup>360</sup>. Der "weltliche" Bischof Sidonius inszenierte eine Prozession, bei der die gesamte Stadt unter seiner Führung Gott um Hilfe vor der Errettung der arianischen Barbaren bat<sup>361</sup>. Die Prozession drückte nichts weniger aus, als dass das Wohl der Stadt (Städte) in den Händen des Bischofs lag. Die Stoßrichtung der Inszenierung war hingegen unmissverständlich gegen den Adel gerichtet, wie aus dem Verlauf der Ereignisse zu entnehmen ist.

Die Forderung Paulinus, der selbst seit etwa 408 Bischof in Nola war, dass derjenige seine Zugehörigkeit zum Adel aufgeben müsse, der in den Klerus eintreten wolle, wird erst vor diesem Hintergrund verständlich. Er selbst fühlte sich denn auch konsequenter Weise nicht mehr dem Adel zugehörig<sup>362</sup>. Schließlich, gegen Ende des 4. Jahrhunderts, verwehrte man den Beamten sogar den Aufstieg in den höheren Klerus<sup>363</sup>. Papst Siricius (384-399) nennt als Gründe für diese Maßnahmen den Ehrgeiz zweifelhafter Magistrate, die möglichst schnell bis zum Bischofsamt gelangen wollten<sup>364</sup>. In der Synode von Rom aus dem Jahr 402 wurde festgelegt: *"Wer ein hohes weltliches Amt bekleidet hat, darf – wegen der damit fast notwendig verbundenen Sünden – nicht ohne vorausgegangene Buße ein geistliches Amt nehmen."*<sup>365</sup> Das Verlangen der Kirche, sich als eigenständige Rangfolge mit eigener Repräsentation zu emanzipieren, scheint aber noch weiter zugenommen zu haben, wie ein Schreiben Papst Innocentius' (401-417) vermuten lässt<sup>366</sup>.

Jedenfalls verbot man schließlich dem Klerus, sich zu kleiden wie Beamte<sup>367</sup>. Salvian (etwa 400-

---

<sup>360</sup> Jussen B., *Bischofsherrschaften*, 1995, 673-718; zuletzt Kritzinger P., *Religious Processions*, 2009.

<sup>361</sup> Ausf. unten: Exkurs: Reliquientranslationen, Prozessionen, oder: Die Okkupation des öffentlichen Raums.

<sup>362</sup> Bspw. Paul Nol., *carm.* 21, 458ff.

<sup>363</sup> Conc. Tol. (i.J. 400), can. 8: *"Si quis post baptismum militaverit et chlamydem sumpserit aut cingulum, etiamsi gravia non admiserit, si ad clerum admissus fuerit, diaconii non accipiat dignitatem."* Ebenso Siric., ep. 5, 3: *"Item si quis post remissionem peccatorum cingulum militiae saecularis habuerit, ad clerum admitti non debet."* Noch präziser: Innoc., ep. 3, 6, 9: *"... neque de curialibus aliquem venire ad ecclesiasticum ordinem posse, qui post baptismum vel coronati administraverint; ..."* Dazu erschöpfend Weckwerth A., *Konzil von Toledo*, 2004, 142ff.

<sup>364</sup> Siric., ep. 6, 1, 3: *"Qui posteaquam pompa saeculari exsultaverunt, aut negotiis rei publicae potaverunt militare, aut curam mundi tractare, adhibita sibi quorundam manu, et proximorum favore stipati, hi frequenter ingeruntur auribus meis, ut episcopi esse possint, qui per traditionem et Evangelicam disciplinam esse non possunt."* Der Brief richtet sich an: *"diversos episcopos"*. Vgl. dagegen Salzman M.R., *Making of a Christian Aristocracy*, 2002, 332, A. 21.

<sup>365</sup> Conc. Rom (i.J. 402), can. 10: *"Eos praetera, qui saecularem adepti potestatem ius saeculi exercuerunt, immunes a peccato esse non posse manifestum est. ..."*

<sup>366</sup> Innoc., ep. 2, 12 (PL 20, 468 D): *"Ut curiales vel quibuslibet functionibus occupati, clerici non fiant."* Vgl. dagegen: Salzman M.R., *Making of a Christian Aristocracy*, 2002, 332, A. 21.

<sup>367</sup> Belege gesammelt bei: Hildesheimer E., *Les clercs et l'exemption du service militaire à l'époque franque*, in: RHEF

480) erklärt ausführlich, weshalb ein Adeliger seinen sozialen Stand und damit auch das weltliche Auftreten hinter sich lassen müsse, um in den Klerus eintreten zu können<sup>368</sup>. Denn "*wenn einer nämlich das Kleid ändert, ändert er auf der Stelle auch die Würde.*"<sup>369</sup> In dem Bild das Salvian benutzt, wird bereits ersichtlich, dass die Symbole der Eliten beider Hierarchien nun bereits streng aufgeteilt waren. Wiederholt wurden Beschlüsse erlassen, die diese Entwicklung unterbinden sollten<sup>370</sup>.

Zweierlei wird aus dem bisher Gesagten deutlich: Zum einen entwickelte sich das Bischofsamt selbst für *honestiores* zu einem lohnenden Karriereziel. Zum zweiten lässt sich beobachten, dass die beiden Hierarchien scharf voneinander getrennt waren.

Während es dem Episkopat auf der einen Seite gelang, die Einflussnahme auf die klerikale Hierarchie von außerhalb nicht zur Regel werden zu lassen, konnte er andererseits seinen Machtbereich konsequent auf weltliche Bereiche der *civitates* ausdehnen<sup>371</sup>. Nichtsdestotrotz fand zu keiner Zeit eine offizielle Aufnahme des Episkopats in die Nobilität der *civitates* statt<sup>372</sup>. Ein Gesetz aus dem Jahr 409, das die Mitwirkung des Bischofs bei der Bestellung des *defensor civitatis* anordnet, wurde hierfür als Beleg angeführt<sup>373</sup>. Dies bedeutet aber nicht, dass der Bischof deshalb zu den *honestiores* zu zählen ist, was nur dann der Fall wäre, wenn der Episkopat seine Hierarchie verlassen hätte<sup>374</sup>.

---

29, 1943, 5-12. Vgl. Paul.Nol., ep. 17, 1; 22, 1.

<sup>368</sup> Ders., gub.Dei 4, 3-7.

<sup>369</sup> Salv., gub.Dei 3, 10. Ü. nach: Mayer A., BKV 2, 11, 1935, 106f. Auffallend ist an der Komposition des 4. Buches von *de gubernatione Dei* wie Salvian auf vier Kap. heftiger Vorwürfe gegen die neue Oberschicht (i.e. *honestiores*) ein Kap. höchsten Lobes auf den Klerus einschiebt. Ebda 4, 3-6 vs. ebda 7

<sup>370</sup> Bes. conc. Carth. (i.J. 397), can. 15: "*Item placuit, ut episcopi, presbyteri et diaconi vel clerici non sint conductores aut procuratores privatorum ...*" Genauso zu verstehen bereits: conc. Ilib. (306), can. 28; conc. Arel. (i.J. 353), can. 31; conc. Tol. (i.J. 400), can. 10. Seit dem frühen 6. Jh. nehmen diese Beschlüsse in auffallender Weise zu. Belege bei: Rebenich S., Wohltäter und Heilige, 2001, 130, A. 5; vgl. Weckwerth A., Konzil von Toledo, 2004, 148ff.

<sup>371</sup> Allg. Andresen, Kirchen der alten Christenheit, 1971, 399; Noethlichs K.L., Materialien zum Bischofsbild nach den späten Rechtsquellen, in: JbAC 16, 1973, 28-59; bes. 40; Merkt A., Maximus, 1997, 33; Haensch R., Vorbilder für die Bischöfe, 2003, 127; A. 52 (mit weiteren Bsp.); ders., Die Rolle der Bischöfe im 4. Jahrhundert: Neue Anforderungen und neue Antworten, in: Chiron 37, 2007, 153-181 (weitere Lit.).

<sup>372</sup> Bspw. Herrmann E., Ecclesia, 1980, 325; ausf. oben: A. 41.

<sup>373</sup> C.J. (i.J. 409), 1, 55, 8: "*Defensores ita praecipimus ordinari, ut sacris orthodoxae religionis imbuti mysteriis reverentissimorum episcoporum nec non clericorum et honoratorum ac possessorum et curialium decreto constituentur: de quorum ordinatione referendum est ad illustrissimam praetorianam potestatem, ut litteris eiusdem magnificae sedis eorum solidetur auctoritas.*" Dazu Jerg E., Vir venerabilis, 1970, 65.

<sup>374</sup> C.T. (i.J. 386[?]), 1, 29, 6: "*Hi potissimum constituentur defensores, quos decretis elegerint civitates. ...*" Also



Es entstand ein neuer Adel, es entstand aber ebenso ein neuer "Typ" von Bischof<sup>375</sup>. Wie kein anderer vermag Gaius Sollius Sidonius Apollinaris (ca. 430/31-490) diesen neuen Typ von Bischof zu verkörpern<sup>376</sup>. Sidonius vereint in seiner Person adelige Abstammung und höchstes klerikales Amt, wobei er nie einen Hehl daraus machte, dass er seinen Aufgabenschwerpunkt in der Politik sah<sup>377</sup>. Natürlich schied auch Sidonius nach der Übernahme des Bischofsamtes aus der weltlichen Hierarchie aus, und freilich wechselte auch er sein Kleid<sup>378</sup>. Doch gerade dieser Umstand hob ihn von allen anderen Adeligen ab und ermöglichte es ihm, Politik zu betreiben, die sich über die Standesgrenzen hinwegsetzte<sup>379</sup>.

### 3. 4. DER BISCHOF UND DER KAISER

Eine Darstellung des Verhältnisses zwischen Eiskopat und Kaiser muss mit Constantin beginnen<sup>380</sup>. Kein anderes Ereignis könnte den Auftakt dieser Beziehung besser markieren als das Konzil von Nicaea<sup>381</sup>. Dass gerade die Bischöfe, die dem Terror der Verfolgungen stets in besonderem Maß ausgesetzt waren, nun auf Einladung und im Beisein des Kaisers zusammentraten, erklärt den ungläubigen Stolz im ausführlichen Bericht des Eusebius<sup>382</sup>.

---

nicht die *honestiores* wählen den *defensor civitatis*, sondern die *civitates* selbst. Vgl. ebda 1, 29; Nov.Maj., 3 (Mitte 5. Jh.). Wiederum wird der Bischof nicht unter den *honestiores* aufgelistet. Dies kann nicht so gedeutet werden, dass er nun nicht mehr(!) zu den *honestiores* gezählt wurde, sondern vielmehr, dass dies zu keinem Zeitpunkt der Fall war.

<sup>375</sup> Sid.Ap., ep. 5, 5, v.a. 3f; 8, 8, 3. Dazu Frauenhuber A., Kontinuität und Wandel. Karrieren und Lebensbilder im Gallien des 5. Jahrhunderts, in: Diomedes 4, 2007, 11-21; v.a. Haensch R., Die Rolle der Bischöfe im 4. Jahrhundert: Neue Anforderungen und neue Antworten, in: Chiron 37, 2007, 153-181.

<sup>376</sup> Siehe v.a. Stevens C.E., Sidonius Apollinaris, 1933; allg. Harries J., Sidonius and the Fall of Rome, 1994.

<sup>377</sup> Seine Panegyrici aber auch Briefe beginnt er häufig mit Bildern aus der alten Götterwelt (bspw. Brief an Anthemius oder an Maorianus). Selbst nachdem er Bischof von Riez (i.J. 467) geworden war, verzichtete er keineswegs auf die Bilder aus der paganen Götterwelt (z.B. ders., carm. 16, 1-5).

<sup>378</sup> Dazu allg. Hanson R.P.C., The Church in the Fifth-Century Gaul: Evidence from Sidonius, in: JEH 21, 1970, 1-10; Harries J., Sidonius and the Fall of Rome, 1994, 95ff; passim.

<sup>379</sup> Dazu ausf. unten: Exkurs 6: S. 258f.

<sup>380</sup> Bis auf einige unglaubliche Nachrichten gibt es keine Hinweise auf ein Zusammentreffen von Kaiser und Episkopat vor Constantin. Dabei handelt es sich entweder um kurze Anekdoten in der *historia Augusta* oder in Märtyrerberichten oder aber um tendenziöse Berichte (bspw. über Paulus v. Samosata und das Eingreifen Aurelians). Siehe unten Exkurs 1.

<sup>381</sup> Dazu die Ausf. bei: Girardet K., Vorsitzende des Konzils, 2007, 171-93.

<sup>382</sup> Eus., v.Const. 3, 6, 2. Vgl. auch Soc., h.e. 1, 13, 13. Die Synode fand im kaiserlichen Palast von Nicaea statt. Die Formulierung (ebda 7, 1) alle Kirchen (ἐκκλησία) hätten sich in einem Gebetshaus (οἶκος εὐκτήριος) versammelt, ist im übertragenem Sinn zu verstehen. Das Gebethaus versinnbildlicht die gesamte Kirchengemeinschaft, die an diesem Ort in abstrakter Weise in den höchsten Repräsentanten versammelt war. Der übertragene Sinn wird anhand der systemati-

Bei dieser Gelegenheit trafen zwei Institutionen zum ersten Mal aufeinander, deren beider Repräsentation bereits normiert war, sich jedoch noch so gut wie gar nicht überschneiden hatte. Bereits auf den ersten Blick wird ersichtlich, dass die kaiserliche Etikette jegliches repräsentative Auftreten der Bischöfe vereitelte. Als Constantin die Halle betrat, in der die Bischöfe schon seit geraumer Zeit versammelt waren und geduldig auf die Ankunft des Imperators warteten, mussten sich alle Bischöfe auf ein Zeichen hin erheben<sup>383</sup>. Eusebius macht auch keinen Hehl daraus, dass sich die Bischöfe am kaiserlichen Hof einigermaßen fehl am Platz fühlten, nicht zuletzt deshalb weil sie verhältnismäßig bescheiden bekleidet waren. Diese Aussage bezeugt ein Phänomen, das das repräsentative Verhalten der Bischöfe fürderhin maßgebend bestimmte. Der Episkopat sei, so will Eusebius verstanden sein, selbst im Palast des Kaisers dem christlichen Demutsideal verpflichtet geblieben. Dies ist nicht selbstverständlich, da mit der Legalisierung des Christentums die Bischöfe offiziell einen beträchtlichen Teil der Bevölkerung repräsentierten, der sich durch den Kaiser noch kaum vertreten fühlen durfte. Das Unwohlsein der Bischöfe rührte daher, dass das Zusammentreffen mit dem Kaiser eine soziale Diskrepanz inszenierte, die jedoch nicht mehr vorbehaltlos der Realität entsprach – wie wäre es sonst erklärbar, dass die Christenheit mit dem Kaiser gewissermaßen von Angesicht zu Angesicht an einem Tisch verhandelte –, sondern ausschließlich auf das Ideal der *humilitas* zurückzuführen war, das mit den neuen, sich ankündigenden gesellschaftlichen Aufgaben des Episkopats kaum zu vereinbaren war. Demgegenüber und dessen ungeachtet habe Constantin die Bischöfe zu seinen Tischgenossen gemacht, und sei ihnen in unkonventioneller, ja geradezu freundschaftlicher Weise begegnet<sup>384</sup>. Schließlich konnte die Bedeutung weltlichen Poms von keinem glaubhafter relativiert werden, als von Constantin selbst. Eine Geste des Kaisers, die Eusebius ganz bewusst hervorhebt, mag dies besser als alle Worte ausgedrückt haben: Constantin habe sich erst hingesetzt, nachdem die Bischöfe ihm zugewinkt hatten<sup>385</sup>. Auch habe er sich im Beisein der Bischöfe lediglich eines kleinen Thrones (immerhin aus Gold) bedient<sup>386</sup>. Doch das Verhal-

---

schen Beschreibung des Aufbaus dieses "Gebäudes" ersichtlich: Genau wie bei einem Gebäude zuerst Grundstein und Fundament gelegt wird, so nennt auch Eusebius zuerst die Ursprungsregion des Christentums, um dann, sich zentrifugal entfernend, gewissermaßen weiter den Aufbau zu beschreiben. Ebda 10, 1f.

<sup>383</sup> Eus., v.Const. 3, 10, 3: "πάντων δ'ἐξαναστάντων ἐπὶ συνθήματι, ὃ τὴν βασιλέω ἐῖσοδον ἐδήλου, ..."

<sup>384</sup> Eus., v.Const. 1, 42, 1f.

<sup>385</sup> Gemäß des Ranges wäre die Reihenfolge eigentlich umgekehrt gewesen, und nicht der Kaiser hätte auf die Erlaubnis der Bischöfe warten müssen (dies zeigt ebda 3, 10, 3). Die Bescheidenheit war eine Tugend, die auch einen Kaiser zierte und als solche für Constantin freilich auch anderweitig belegt ist – z.B.: Pan.Lat., 6(7), 4, 4.

<sup>386</sup> Diese Aussage Eusebs wurde in der Forschung immer wieder zu Argumentationszwecken herangezogen. Letzten Endes lässt die Quelle jedoch kaum mehr als Spekulationen zu. Einzig die immanente Aussage, dass ein hoher/großer Thron gewöhnlich zur kaiserlichen Repräsentation gehörte, und dass der Verzicht auf die Benutzung eines solchen die

ten Constantins belegt am Ende nur seine souveräne Position, die er in einem Anflug von Großzügigkeit einen Augenblick durch ein würdevoll ungezwungene Geste vor den Bischöfen relativierte<sup>387</sup>. Ein repräsentatives Auftreten der Bischöfe vor dem Kaiser lässt sich nicht beobachten<sup>388</sup>.

Überlegt man es sich recht, so spiegelt diese Szenerie nichts weniger als eine formale, bildhafte Unterwerfung wider: Die christlich-religiösen Führer beugen sich vor einem wohlwollenden Imperator<sup>389</sup>. Genau dies aber hatten die Christen seit jeher vergeblich angestrebt. Doch war es nicht auch das, was Constantin wollte? Während frühere Kaiser beim Kampf gegen das Christentum ihre größten Erfolge durch gezielte Maßnahmen gegen die Bischöfe erzielten, setzte Constantin sich an die Spitze des Episkopats. Nicht ohne Stolz berichtet Eusebius, Constantin habe sich als Bischof bezeichnet<sup>390</sup>. Wörtlich beanspruchte der Kaiser für sich, "ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός" zu sein<sup>391</sup>. Dies

---

Demut eines Kaisers ausdrücken konnte, ist gewiss. Insofern ist dieses Verhalten als Selbstdarstellung einzustufen, da Constantin so seine persönliche Bescheidenheit ausdrückte. Dazu Klauser T., Bischöfliche Insignien und Ehrenrechte, 1974, 209; Instinsky H.U., Bischofsstuhl, 1955; ders., Offene Fragen um Bischofsstuhl und Kaiserthron, in: RQS 66, 1971, 66-77 (Erwiderung auf Eduard Stommels Widerlegungsversuch); Kraft H., Kaiser Konstantin und das Bischofsamt, in: Saeculum 8, 1957, 32-42 (z.T. recht spekulativ); Mazzarino S., Rez. zu Klauser und Instinsky, in: Jura 7, 1956, 345-352 (kurzer Überblick); Stommel E., Die bischöfliche Kathedra im christlichen Altertum, in: MThZ 3, 1952, 17-32; ders., Bischofsstuhl und hoher Thron, JbAC 1, 1958, S. 52-78 (Polemik gegen Instinskys Darstellungen); Gusone N., Thron und Inthronisierung, 1978, v.a. Kap. 1-3.

<sup>387</sup> Insofern ist es ein weiteres Geschenk des Kaisers an die Bischöfe. Vgl. bspw. Eus., h.e. 10, 2, 2.

<sup>388</sup> Vgl. auch Eus., v.Const. 4, 17; -22, 1.

<sup>389</sup> Die wiederholt von Seiten der Christenheit ins Treffen geführte Beteuerung, die weltliche Obrigkeit anzuerkennen, stieß dennoch weitestgehend auf taube Ohren. Nun hatten sich die politischen Verhältnisse dergestalt verändert, dass dieser Schritt endlich auch von staatlicher Seite offiziell angenommen wurde.

<sup>390</sup> Eus., v.Const. 4, 24: "ἐνθεν εἰκότως αὐτὸς ἐν ἐστιάσει ποτὲ δεξιούμενος ἐπισκόπους λόγον ἀφῆκεν, ὡς ἄρα καὶ αὐτὸς εἶη ἐπίσκοπος, ὃ δὲ πῇ αὐτοῖς εἰπὼν ῥήμασιν ἐψ' ἡμετέραις ἀκοαῖς: 'ἀλλ' ὑμεῖς μὲν τῶν εἶσω τῆς ἐκκλησίας, ἐγὼ δὲ τῶν ἐκτός ὑπὸ Θεοῦ καθεσταμένος ἐπίσκοπος ἂν εἶην.'"

<sup>391</sup> Die vieldiskutierte Stelle wurde mit weitreichenden Folgen unterschiedlich übersetzt bzw. interpretiert. Hans Lietzmann übersetzte die Stelle mit: "*Bischof für alle Außenangelegenheiten*". Dagegen schlug Johannes Straub (Kaiser Konstantin als episkopos ton ekτος, in: StudPatr. 1, 1957, 687-695; auch ders., Constantine as koinos episkopos, in: DOP 21, 1967, 37-56) die überzeugendere Übersetzung: "*Bischof für alle Untertanen*" vor. In jüngerer Zeit scheint man sich weitgehend einig, dass ἐκτός das Heidentum benennt. Allan Cameron und Stuart G. Hall haben in ihrem Kommentar (Life of Constantine, 1999, 319) bspw. folgende Übersetzung vorgeschlagen, der auch Horst Schneider (De vita Constantini (FC 83), 2007, 434f; A. 302) folgt: "*Bischof über diejenigen, die außerhalb sind*." Diese Übersetzung kann m.E. jedoch nicht überzeugen. Denn einerseits sagt Eusebius kurz zuvor Constantin habe zu einigen Bischöfen gesagt (ebda), "..., ὡς ἄρα καὶ αὐτὸς εἶη ἐπίσκοπος, ..." Damit ist aber klar, dass der Autor bzw. Constantin mit τῶν ἐκτός niemals die Heiden gemeint haben kann. Ebenso muss man sich fragen, weshalb Eusebius ein Bekenntnis Constantins zum Heidentum, denn dies würde eine solche Ü. implizieren, das er ansonsten nirgendwo erwähnt, gerade an dieser Stelle so unverblümt hätte dartun sollen? Auch der anschließende Satz beweist, dass der Überset-

muss m.E. als Versuch des weitsichtigen Kaisers gewertet werden, das traditionelle Selbstverständnis als *pontifex maximus* auch auf die christliche Religion zu übertragen<sup>392</sup>. Wenn der Kaiser in der Folgezeit Bischöfe aufgrund theologischer Belange ohne Bedenken exilierte, so stellt dies lediglich eine konsequente Umsetzung dieses Anspruchs dar<sup>393</sup>. Überraschend ist aber, dass die Bischöfe den Kaiser offenbar als geistliche Autorität in theologischen Belangen anerkannten, denn es findet sich kein Hinweis, der Constantins Handlungsweise grundsätzlich in Frage stellte<sup>394</sup>. Constantin setzte sich natürlich nicht formal an die Spitze des Episkopats; letztlich wies er aber eine Möglichkeit auf, die für alle Beteiligten eine brauchbare Lösung darstellen konnte. Da Constantin nämlich nicht zwischen sozialer und religiöser Rangfolge unterschied, musste dieser angedeutete Lösungsvorschlag dem Episkopat wie ein Versprechen auf einen Platz ganz nahe der Spitze erscheinen<sup>395</sup>. Constantin hätte damit auf sehr einfache Weise die christliche Gemeinschaft vollständig in die römische Rangfolge integriert<sup>396</sup>, womit sich der Kaiser Episkopat und Kirche dienstbar gemacht hätte<sup>397</sup>.

---

zungsvorschlag von Johannes Straub (ders., Constantine, 1972, 134-154) anderen vorzuziehen ist. Constantin sah sich als "Bischof aller".

<sup>392</sup> Seit 12 v.Chr. hatten die *principes* und Kaiser stets auch das höchste Priesteramt inne. Vgl. FPraen., 6. März (Insc.Ital. 13, 2, 107ff); dazu Ladage D., Priester- und Kultämter, 1971, 10f. Natürlich hatte auch Constantin das Amt des *pontifex maximus* inne (bspw.: CIL 5, 8011; 8, 8412; 8477). Dagegen argumentierte wenig überzeugend Ruth Stepper (Augustus et sacerdos, 2003, 194ff; Zit. aus 194: "Dieser Ansicht (i.e., dass er sich [auch] als pontifex maximus an die Bischöfe wandte) ist jedoch entgegenzuhalten, daß die christliche Kirche und Religion nicht dem pontifikalen Aufgabenbereich zugeordnet werden können." Diese Argumentation berücksichtigt nicht die simple Tatsache, dass die christliche Religion erst mit Constantin legalisiert wurde, sie folglich bis *dato* in juridischer Hinsicht in keinerlei wie auch immer gerartetem Verhältnis zum *pontifex maximus* stehen konnte. Das Verhalten Constantins lässt kaum Zweifel zu, dass er sich ganz der Tradition des kaiserlichen Oberpontifikats verpflichtet fühlte und aus diesem Bewusstsein heraus in religiösen Belangen agierte. Die Auflistung der Aufgaben des *pontifex* bei Stepper widerspricht ihrer eigenen Behauptung (ebda 228-257). Nicht gänzlich überzeugend Leeb R., Konstantin und Christus, 1992, 146ff. Ebenso geht Erich Caspar (Geschichte des Papsttums, 1930, 1, 111) zu weit, wenn er die Bezeichnung *πρωτάτης*, die Constantin für die Bischöfe benutzte, als "Beweis" einer Verbeamtung des Episkopats hinstellt. Mit Ulrich Instinsky (Bischofsstuhl, 1955, 54ff) u.a. muss man hierin eine ehrende, im vertrauten Ton gehaltene Anrede erkennen.

<sup>393</sup> Siehe Leppin H., Von Constantin zu Theodosius, 1996, 49ff.

<sup>394</sup> Dazu Klein R., Constantius II., 1977, v.a. 143ff.

<sup>395</sup> Die Anspielungen, die der Kaiser in diese Richtung machte, und die uns hpts. durch Eusebius überliefert sind, waren z.T. konkret z.T. metaphorisch. Constantin setzte sich in Nicaea realiter an die Spitze der Bischöfe. Und er führte – nach Aussage Eusebs – das Leben eines Bischofs. Vgl. Eus., v.Const. 3, 6, 2f.

<sup>396</sup> Constantin ging es weit mehr darum vermittelnd zwischen Staat und Kirche einzugreifen, als eine weitere Titulatur für das Kaiseramt zu beanspruchen. Nicht so Constantius II. Dieser ließ sich angeblich gerne als "Bischof der Bischöfe" bezeichnen. Allerdings war nun die Antriebsfeder religiöse Eitelkeit. Luc., moriend. 13, 1: "*Quid ad haec respondis, Constanti, cui crebro sunt adclamantes arrianae dogmatis tuae episcopi episcopum te esse episcoporum: morientes*

Mit Constantins Ableben trafen eine Reihe ungünstiger Faktoren aufeinander, die die durch ihn eingeleitete Entwicklung abrupt beendeten. Seine Nachfolger waren nicht so uneingeschränkt anerkannt, besaßen aber auch nicht das Format Constantins I.<sup>398</sup> Gleichzeitig gewöhnte sich der Episkopat allmählich an die Nähe zum Kaiser<sup>399</sup>. Ungünstigerweise spitzten sich die innerkirchlichen Spannungen auch noch zu, die sich aus den verschleppten Entscheidungen der Synoden von Arles und später Mailand zu einem ernststen Problem auswuchsen<sup>400</sup>.

Gerade die Geschehnisse im Lauf des Konzils von Mailand unter den homöisch gesonnenen Constantius II. im Jahr 355 werfen ein bezeichnendes Licht auf das veränderte Verhältnis<sup>401</sup>. Im Gegensatz zu Constantin I. griff sein Sohn wiederholt inhaltlich in die Diskussionen ein und versuchte diese nach seinen Vorstellungen zu beeinflussen. Die Synoden tagten nicht mehr, wie noch 325 in Nicaea im kaiserlichen Palast, sondern es hatte sich die praktikablere und wohl auch ältere christliche Usance durchgesetzt, die Tagungen in einem Kirchengebäude abzuhalten. Allein schon anhand dieser räumlichen Rückbesinnung lässt sich eine gewisse Emanzipierung der Bischöfe beobachten. Als schließlich unter dem Druck des Kaisers die antiarianische Riege von Bischöfen nachzugeben drohte, und sich ein erneuter Kompromiss abzeichnete, mobilisierte der damalige Bischof von Mailand – Dionysius – den Mob der Stadt<sup>402</sup>. Der begabte Redner wiegelte die Bewohner so

---

*propter deum unicum filium credis an non credis regnum possessuros caelorum?"*

<sup>397</sup> Unverständlich sind in diesem Zusammenhang die Vw. von Renate Herrmann-Otto (Ecclesia, 1980, 313f) auf folgende Gesetzeserlasse mit den Schlussfolgerungen: "Schon im Jahr 313 werden die afrikanischen concilia mit der Beamtenkontrolle als Mittel gegen Korruption beauftragt." (Vw. auf: C.T.(i.J. 313), 2, 19, 3; und C.T.[i.J. 319?], 4, 10, 1). Und weiter: "Sie schützen zwar in erster Linie die possessores vor zu großem Steuerdruck, aber der Staat hat bereits ein Bewußtsein davon, daß er gegen die Korruption seiner Beamten vorgehen muß." (Vw. auf C.T.(i.J. 429), 11, 1, 34; C.T.[i.J. 392], 12, 12, 13). Es scheint dies eine Verformung einer These Theodor Klausers zu sein (Bischöfliche Insignien und Ehrenrechte, 1974, 14f), wonach Constantin die *audientia episcopalis* zur Bekämpfung der Bestechlichkeit staatlicher Justiz eingeführt habe. Das einzige, der von Herrmann-Otto angeführten Gesetze, das auch tatsächlich aus dem Jahre 313 stammt, beschäftigt sich jedoch mit der kaum relevanten Frage, was mit den Schulden eines Verstorbenen zu geschehen habe. In keinem der Gesetze ist aber von einem Auftrag an *concilia* die Rede. Dass der Staat sich der kirchlichen Strukturen zu bedienen beginnt, wurde schon anderweitig ausgiebig und überzeugend dargelegt. Bes. Aland K., Das Verhältnis von Kirche und Staat in der Frühzeit, in: ANRW 2, 1979, 60-246.

<sup>398</sup> Amm.Marc., 21, 15. Allg. Leppin H., Von Constantin zu Theodosius, 1996, 60-72.

<sup>399</sup> Dies belegt ein Synodalerlass, der den Bischöfen verbot ohne *litterae formatae* der Metropolen zum Kaiser zu reisen. Conc. Carthago (i.J. 407), can. 12.

<sup>400</sup> Überblick Seeck O., Untergang der Antiken Welt, 42000, 4, 118; 147ff.

<sup>401</sup> Der Kaiser war jedoch mitnichten Valentius(?), wie man dies bisweilen behauptet findet. Bspw. etwa Zelzer M., CSEL 82, 3, 271; oder Banterle G., OOSA, 21, 299, A. 31. Siehe Barnes T.D., Athanasius and Constantius, 1993, v.a. 174f.

<sup>402</sup> Constantius wohnte dem Konzil hinter Vorhängen bei. Dazu unten S. 80; v.a. Zit.: A. 420.

sehr auf, dass die Synode evakuiert und in den Kaiserpalast verlegt werden musste<sup>403</sup>. Dies ist wohl das erste Beispiel dafür (jedenfalls im Westen), dass die höchste staatliche Autorität vor der agitatorischen Macht eines Bischofs weichen musste. Etwa dreißig Jahre später hatte Ambrosius – genau wie sein Vorgänger und Vorbild Dionysius – die Bevölkerung von Mailand auf seine Seite gebracht und durch seine demagogischen Fähigkeiten angestachelt, sodass der Kaiser zeitweise sogar in seinem Palast belagert wurde<sup>404</sup>. Gleichzeitig zu seinen reißerischen Reden scheint Ambrosius sich den Rückhalt des Volkes durch Goldschenkungen versichert zu haben<sup>405</sup>. Widerstand gegen die theologische Ausrichtung des Kaiserhauses wurde schnell zur Normalität. So schreibt beispielsweise Ambrosius von seinem Vorgänger Dionysius: "*Er zog der Freundschaft des Kaisers das freiwillige Exil vor!*"<sup>406</sup> Vor diesem Hintergrund bedeutet die Feststellung Theodorets nur, dass der Kaiser zwar das Recht habe, Strafen auszusprechen, dass ihm jedoch die Kompetenz der Bischöfe fehle, über εὐσεβεία und δυσσεβεία zu befinden<sup>407</sup>.

Der uneingeschränkte Respekt vor dem Kaiser, der noch kurze Zeit zuvor das Verhältnis zwischen Episkopat und Kaiser kennzeichnete, war wie weggefeigt, was das neue Selbstbewußtsein des Episkopats anschaulich verdeutlicht<sup>408</sup>. Offensichtlich eigneten sich die geistlichen Oberhäupter im

---

<sup>403</sup> Siehe dazu auch unten: S. 242ff.

<sup>404</sup> Ambr., ep. 75(20), 7: "... si audierit illum populus et putaverit melius disputare, sequatur fidem eius, non inuidebo." Und 75a(20a), 29: "Nonne meminerunt quod ubi me cognovit populus palatium petisse ita irruit, ut vim eius ferre non possent, quanto se comiti militari cum expeditis ad fugandam multitudinem egresso obtulerunt omnes se neci pro fide Christi? Non tunc rogatus sum, ut populum multo sermone mulcerem, ... (30) Revocavi(!) populum et tamen invidiam non evasi; ..." Vgl. ep. 75(20), 17; ep. 75a(20a), 4; 11; 76(21), 4; 8; 10.

<sup>405</sup> Ebda 33: "*Utinam hoc mihi semper crimen ascribant, quia aurum pauperibus erogatur.*" Es ist m.E. anzunehmen, dass hierbei die Händler eine zentrale Rolle gespielt haben müssen, da die "*corpus omne mercatorum*" verhaftet wurden, wofür es ansonsten keinerlei Erklärung gibt. Ebda 6.

<sup>406</sup> Ambr. ep.ex.coll. 14(63), 68: "*Itaque memorabiles viri (i.e. Eusebius et Dionysius) circumdati armis, vallati exercitu cum raperentur de ecclesia triumphabant de imperio, ...*" Siehe auch ders., ep.ex.coll. 7, 4f. Ambrosius ließ die sterblichen Überreste des Dionysius, ehrenvoll nach Mailand zurückbringen, obwohl dieser vom Kaiser noch nicht(!) rehabilitiert war. Der Episkopat war nicht mehr gewillt, der weltlichen Autorität die Entscheidung zu überlassen, wer als Märtyrer anzusehen ist und wer nicht.

<sup>407</sup> Theod., h.e. 2, 27, 20. "... Ἐλεύσιος δὲ καὶ Σιλβανὸς σὺν τοῖς ἄλλοις καὶ αὐτὸν ἔφασσαν ἐξουσίαν ἔχειν τῆς τιμωρίας καὶ σφὰς αὐτοὺς τῆς εὐσεβείας ἢ δυσσεβείας ..." Dazu ausführlich Leppin H., Von Constantin zu Theodosius, 1996, 186-193.

<sup>408</sup> Athan., hist.Arian 6, 31; Hil., syn. 1223ff; Soz., h.e. 4, 9, 1-9; Sulp.Sev., chron. 2, 39, 3-7; ders., v.Mart. 7. Im Osten usurpierte nahezu gleichzeitig der Bischof Georgios die Macht in Alexandria; jedoch weisen hier die historischen Umstände neben den offensichtlichen Gemeinsamkeiten gewichtige Differenzen zu den Geschehnissen in Mailand auf. Dazu hist.aceph., 2, 1-3. Allg. Leppin H., Von Constantin zu Theodosius, 1996, 60-72.

Laufe des 4. Jahrhunderts weltliche Methoden an, um sich dem Zugriff des Kaisers zu entziehen<sup>409</sup>. Der Widerstand gegen den Kaiser und das aufkeimende Selbstbewusstsein beeinflusste freilich nicht nur den formalen Umgang mit dem Kaiser<sup>410</sup>.

Daneben lässt sich im späten 4. und im Laufe des 5. Jahrhunderts erneut eine Verweltlichung des Bischofsamtes insbesondere in den Nord-West-Provinzen beobachten, vor allem da sich die Aufgaben des Episkopats stark gewandelt hatten. Das Bischofsamt war nun – selbst in Afrika oder Italien – nicht mehr ausschließlich für die seelsorgerischen Aufgaben im weitesten Sinn zuständig, sondern häufig auch für ganz konkret weltliche Belange der gesamten *civitas*. Der Bischof trat immer öfter an die Stelle des sich zurückziehenden römischen Zentralstaats. Gerade diese Entwicklung musste die Erscheinung des Episkopats, wie etwa Kleidung oder Statussymbole, beeinflussen.

So verstand es Ambrosius wie kein anderer, die Zeichen der Zeit zu lesen und umzusetzen. Mit Hilfe der mailändischen *plebs* zwang er das Kaiserhaus, im Zuge der Auseinandersetzung um die Basilika Portiana, in deren eigenen Residenzstadt in die Knie<sup>411</sup>. Der Kaiser ließ den Bischof im Zuge dieses Konfliktes über einen Gesandten fragen, ob dieser ein Usurpator, ein Tyrann sei<sup>412</sup>. Die Frage zielte freilich auf die politisch-weltliche Macht ab; sie hatte aber auch, beziehungsweise ganz besonders in religiöser Hinsicht ihre Berechtigung<sup>413</sup>. Denn genau diesen Aspekt betont doch Ambrosius mit seiner berühmt gewordenen Replik: "*Der Kaiser befindet sich nämlich in der Kir-*

---

<sup>409</sup> Dies belegt auch der weitere Verlauf der Ereignisse des Konzils von Mailand (i.J. 355), der seine Kreise schon bald bis nach Rom zog. Als sich bald darauf der Bischof von Rom Liberius dazu hinreißen ließ, Geschenke des Kaisers zurückzuweisen, entfachte er bei selbigen einen maßlosen Zorn. Constantius befahl dem Stadtpräfekten von Rom, den Bischof nach Mailand zu schicken. Doch wie schon in Mailand hatten auch in Rom die Staatsdiener Probleme den Bischof gefangen zu setzen. Wieder ist für einen Augenblick die Kraft zu erkennen, die dem Episkopat *de facto* gegeben war, und sich auch gegen den Kaiser richten konnte. Auch Liberius versetzte die Menge in Aufruhr, sodass man sich seiner nur bei Nacht zu bemächtigen vermochte. Amm.Marc., 15, 7, 7-11; hier: 10: "*Liberius aegre populi metu, qui eius amore flagrabat, cum magna difficultate noctis medio potuit asportari.*" Vgl. Athan., hist.Arian. 37-39.

<sup>410</sup> Man denke etwa an die Betitelung des Kaisers als "Antichrist". Ath., hist.Arian. 46, 3; 67, 3; 70, 4; 71, 1; 74, 2; 76, 1; 77, 1; 80, 1; Hil., c.Const. 5f; Luc., moriend. 1; 7; 9; etc. Dazu Barnes T.D., Athanasius and Constantius, 1993, 127f.

<sup>411</sup> Ausf. Kritzinger P., Religious Processions, 2009. Und unten S. 80f.

<sup>412</sup> Ambr., ep. 76(20), 22. Es wurde dem Bischof auch vorgeworfen, er wolle mehr Macht besitzen als der Kaiser. Ders., ep. 75a(21a), 30; 76(20), 18 (zit.: A. 427). Der Begriff "Tyrann" ist seit Constantin d.Gr. gleichzusetzen mit Usurpator. Leppin H., Von Constantin zu Theodosius, 1996, 67, A. 62.

<sup>413</sup> Denn erst der kürzlich verstorbene Bruder Valentinians II. Gratian hatte wenige Jahre zuvor unter dem Einfluss desselben Ambrosius den Titel des Pontifex Maximus abgelegt. Damit wurde jeglicher noch theoretisch vorhandener Anspruch auf eine eigenständige Position in kirchlichen Belangen obsolet. Dagegen mutmaßt Wilhelm Enßlin (Theodosius, 1953, 10), dass dies unter dem Einfluss des Theodosius geschehen sei.

che, nicht über der Kirche."<sup>414</sup> Und folglich steht er auch nicht über dem Bischof, sondern in religiösen Fragen eben unter(!) diesem. Der Bischof steckte in der knappen Formulierung die Kompetenzbereiche von Kaiser und Bischof ab, innerhalb derer das repräsentative Verhalten jedoch bereits festgelegt war. In der Kirche sollte die klerikale Hierarchie und Repräsentation bestimmend bleiben – einzig mit dem Episkopat an der Spitze<sup>415</sup>. Das Auseinanderdriften von weltlicher und kirchlicher Hierarchie, das mit Constantius II. einsetzte, fand jetzt seinen gedanklichen Abschluss. Die weltgeschichtliche Bedeutung dieses Prozesses kann gar nicht genug betont werden. Eine Folge war, dass die bischöfliche Repräsentation gleichberechtigt neben der weltlichen ihren Platz fand. Sie musste sich nun selbst in Gegenwart des Kaisers nicht mehr "deplatziert" fühlen.

Und so machte sich der Episkopat, allen voran der Systematiker Ambrosius, daran, dieser Relation durch ein normiertes, repräsentatives Auftreten Ausdruck zu verleihen. Mehrere bis *dato* unter diesem Aspekt kaum beachtete Stellen im Bericht des Ambrosius über die Translation der Heiligen Gervasius und Protasius an seine Schwester Marcellina (i.J. 386) vermögen dies zu belegen<sup>416</sup>. Bekanntermaßen bemühte sich das arianisch gesinnte Kaiserhaus eine Kirche für das Osterfest 385 und 386 zu erlangen. Ein Gesetz verbot den Arianern, wie allen anderen "Häretikern", sich innerhalb der Stadtmauern zu versammeln, sodass man sich für die Basilika Portiana entschied, die außerhalb der Stadt lag<sup>417</sup>. Am Palmsonntag, der auf den 29. März fiel, brachten kaiserliche Emissäre in dieser Kirche *vela* an<sup>418</sup>. Bereits Constantius II. hatte der Synode in Mailand hinter *vela* beig-

---

<sup>414</sup> Ders., ep. 75a (21a), 36: "*Imperator enim intra ecclesiam non supra ecclesiam est.*" Siehe dazu Adriaans M., *Omnibus rebus ordo*, 1995, 257ff.

<sup>415</sup> Diese Konzeption des Ambrosius wurde sofort aufgegriffen und verbreitet. Siehe bspw. Aug., serm. 62, 8, 13.

<sup>416</sup> Ambr., ep. 76(21), 4; 20; 22.

<sup>417</sup> C.T.(28. Feb. 380), 16, 1, 2, 1: "*Hanc legem (definiert in: C.T.16, 1, 2) sequentes christianorum catholicorum nomen iubemus amplecti, reliquos vero dementes vesanosque iudicantes haeretici dogmatis infamiam sustinere nec conciliabula eorum ecclesiarum nomen accipere, divina primum vindicta, post etiam motus nostri, quem ex caelesti arbitrio sumpserimus, ultione plectendos.*" C.T.(10. Jan. 381), 16, 5, 6, 3: "... *Ab omnium submoti ecclesiarum limine penitus arceantur, cum omnes haereticos illicitas agere intra oppida congregationes vetemus ac, si quid eruptio factiosa temptaverit, ab ipsis etiam urbium moenibus exterminato furore propelli iubeamus, ut cunctis orthodoxis episcopis, qui Nicaenam fidem tenent, catholicae ecclesiae toto orbe reddantur.*" Vgl. aber auch C.T.(21. Dez. 381), 16, 10, 7.

<sup>418</sup> Es handelt sich um Stoffe, die den Kaiser vor den Blicken der Menschen abschirmte. Seeck O., *Art. Secretarium*, in: RE 2A, 1921, 981; Paredi A., *S. Ambrogio*, 1960, 345; Alföldi A., *Monarchische Repräsentation*, 1980, 36ff. Interessant dazu auch *acta Eupli* (zit.: griech. und lat.Rec.), 1: "... *ἐν σικριταρίῳ πρὸ βήλου, ...*"; und in der lat. Ü.: "... *esset extra velum secretarii ...*" Musurillo H., *Acts*, 1972, 2, 310; 314. Zuletzt Haensch R., *Vorbilder für die Bischöfe*, 2003, 121, A. 21.



wohnt<sup>419</sup>. Obwohl Bischof Lucifer von Cagliari ihm dies zum Vorwurf machte, handelte es sich dabei um ein Verhalten, das durchaus der Etikette entsprach<sup>420</sup>. Vorhänge dienten exponierten Persönlichkeiten oder Beamten in der Öffentlichkeit, sich den Blicken der Massen zu entziehen und zugleich aus der Masse hervorzuheben; nicht nur der Kaiser benutzte also Vorhänge<sup>421</sup>. Damit wird klar, dass sich die Kritik des sardischen Bischofs auf diese spezielle Situation bezog<sup>422</sup>. Doch das aufkeimende Selbstbewußtsein des Episkopats ertrug die im Rahmen einer Synode dergestalt zur Schau gestellte hierarchische Hintanstellung unter den Kaiser nicht mehr, erfüllten doch die (kaiserlichen) Vorhänge nicht nur einen praktischen Zweck, sondern waren auch Ausdruck kaiserlicher Macht und Autorität – kurzum: Als Form kaiserlicher Repräsentation bekundeten sie auf symbolhafte Weise den Machtanspruch des Kaisers<sup>423</sup>.

Doch zurück nach Mailand. Als Mitte der 80er Jahre der junge Kaiser Valentinian II. im sogenannten Basilikenstreit seine *vela* in der Basilika Portiana aufhängen ließ, kam es zu einem folgenreichen Eklat. Nach der Auffassung des Ambrosius waren alle Laien in der Kirche gleich – auch der Kaiser<sup>424</sup>. Als logische Konsequenz hatten die *vela* – Zeichen kaiserlicher *potestas* – in der Kirche keinerlei symbolische Berechtigung. Doch was konnte Ambrosius ausrichten? Der Bischof stand vor einem Dilemma: Ließ er die kaiserlichen Vorhänge abreißen, so musste dies als ein Angriff auf die Person des Kaisers gewertet werden; ließ er sie hängen, so widersprach dies seiner eigenen Konzeption. Es ist amüsant zu rekonstruieren, wie es dem listigen Bischof gelang, die kaiserlichen Vorhänge aus seiner Kirche zu verbannen, ohne des Hochverrates angeklagt zu werden<sup>425</sup>. Kurze Zeit nachdem die kaiserlichen Vorhänge entfernt worden waren, kam ein Notar des Kaisers zu Ambrosius und fragte diesen, wie er sich erlauben könne, gegen den kaiserlichen Willen zu agie-

---

<sup>419</sup> Vgl. die Darstellung des Kaisers auf Thron mit *vela*: Cod.Barb. lat. 2154, fol. 13 rect.

<sup>420</sup> Luc., moriend. 1: "*Hos te vincere potuisse iudicaveras, quos apostolus hortatur tollere deum et portare in corporibus suis, hos te armis futilibus regni tui subigere potuisse fueras quidem arbitratus; sed perspicis, in tuo palatio intra velum licet stans tulisti responsum a me ad conservandam salutem omnes dei servos calcata frivola auctoritate tua mente, voluntate, studio, virtute, voce consentire.*" Siehe auch ebda 4. Siehe Abb. bei: Wilpert J., Mosaiken und Male-reien, 1916, 3; 110.

<sup>421</sup> "*Ein velum hatten auch die Amtslokale gewöhnlicher Richter gehabt.*" Alföldi A., Monarchische Repräsentation, <sup>3</sup>1980, 37, A. 1 (mit den Vw. auf C.T.[i.J. 331] 1, 16, 7; und weiteren Bsp.).

<sup>422</sup> Siehe schon oben A. 396.

<sup>423</sup> Lit. oben in A. 420. Zur Weiterentwicklung in byz. Zeit Treitinger O., Kaiser- und Reichsidee, <sup>2</sup>1956, 55f.

<sup>424</sup> Bspw. Ambr., ep. 75a (21a), 36. Oben A. 414.

<sup>425</sup> Dazu Barnes T.D., Ambrose and the Basilicas of Milan in 385 and 386: The Primary Documents and their Implications, in: ZAC 4, 2000, 282-299; Kritzinger P., Religious Processions, 2009.

ren<sup>426</sup>. "Weshalb hast du die Priester zur Basilika (Portiana) geschickt? Ich will wissen, ob du ein Tyrann bist, damit ich weiß, wie ich mich dir gegenüber verhalten muss."<sup>427</sup> Ambrosius antwortete, dass er weder wisse, was der kaiserliche Wille sei, noch was man ihm vorzuwerfen habe. Dies ist eine offensichtliche Lüge, denn der Emissär des Kaisers ließ – selbst in der Formulierung des Ambrosius – keinen Zweifel bestehen, dass Ambrosius und seine Partei des Hochverrats verdächtigt wurde: Bist du ein Tyrann? Die Rechtfertigung des Ambrosius ist ebenso genial wie sarkastisch: "Dieser gesamte Tag verlief für uns in Unsicherheit;" erinnert er sich im Brief an seine Schwester, "dennoch zerrissen Kinder in ihrem Spiel die kaiserlichen Vorhänge."<sup>428</sup> Der Verweis auf die Kinder ist eine fadenscheinige Ausrede, es sei denn, man akzeptiert die Vorstellung, dass Kinder in einer Kirche, während doch Erwachsene anwesend waren, gänzlich unbeaufsichtigt im Spiel gezielt gegen die Symbole der obersten Autorität im Staat zu randalieren beginnen. Doch selbst wenn die *vela* von den Kindern abgenommen worden wären, so hätten jedenfalls die Verantwortlichen zur Rechenschaft gezogen werden müssen. Man bedenke nun, dass die Macht in den Händen einer Mutter und eines etwa 15jährigen Kindes lag! Und so gab das Kaiserhaus schließlich klein bei. Vorher waren die kaiserlichen *vela* damit aus der Kirche verbannt. Für uns von zentraler Bedeutung ist jedoch die Frage, ob die Kaiser fürderhin ohne *vela* der Messe beiwohnten. Doch dazu etwas später.

Seine unnachgiebige Haltung behielt Ambrosius auch gegen Kaiser Theodosius bei<sup>429</sup>. Besonders interessant ist für uns, in welcher Form der Bischof, der seine Auftritte stets gekonnt und ganz bewusst inszenierte, dem Kaiser den Zutritt zur Kirche verwehrte. "Als er an die Tür kam, trat ihm

---

<sup>426</sup> Ambr., ep. 76(21), 21f.

<sup>427</sup> Ambr., ep. 76(21), 22: "'Quid tibi visum est' inquit, 'ut contra placitum faceres?'. Respondi: 'Quod placitum sit ignoro, quidue temere factum dicatur incertum habeo'. Ait: 'Cur presbyteros ad basilicam destinasti? Si tyrannus es scire volo, ut sciam quemadmodum me adversus te praeparem.'" Ambr., ep. 76(21), 27: "Ego tyrannus appellor et plus etiam quam tyrannus." Vgl. ebda -22; -23.

<sup>428</sup> Ebda -24: "Exactus est totus ille dies in maerore nostro; scissae tamen ab illudentibus pueris cortinae regiae."

<sup>429</sup> Der erste Aufeinanderprall zwischen Bischof und Kaiser soll hier nur kurz erwähnt werden (= Zerstörung einer jüdischen Synagoge in Callinicum durch die dortigen Christen, die Theodosius zum Wiederaufbau zwingen wollte), da er für die vorliegende Fragestellung wenig ergiebig ist. Dazu ders., ep. 74(40). Die Anekdote, um die es im Folgenden geht, dürfte allg. bekannt sein: Theodosius ließ eine große Anzahl von Zivilisten in der Arena von Thessaloniki hinrichten, nachdem sich wegen eines Wagenlenkers, der in Haft saß, ein Aufruhr erhoben hatte, im Zuge dessen der *comes rei militaris* Butheric ums Leben kam. Als Theodosius danach zum Gottesdienst in eine Mailänder Basilika gehen wollte, versperrte Ambrosius ihm den Weg und verweigerte ihm die Kommunion. Später exkommunizierte er den Kaiser sogar und nahm ihn erst wieder in die *communio* auf, als dieser öffentlich Buße getan hatte. Diese Ereignisse sind überliefert bei: Ruf., h.e. 11, 18; Soz., h.e. 7, 25, 1-7; Theod., h.e. 5, 17f.

*Ambrosius, der Bischof der Stadt, entgegen, faßte ihn bei seinem Purpurmantel und sagte ...*

usw."<sup>430</sup> In diesem Kontext ist wiederum ein Gesetzeserlass von Bedeutung, der wenige Jahre zuvor promulgiert worden war. *Per decretum* wurde geregelt, wem es erlaubt war, den Purpur des Kaisers zu berühren<sup>431</sup>. Erneut verstieß Ambrosius mit seinem Verhalten gegen ein Gesetz und brachte damit doch nichts weiter zum Ausdruck, als sein Konzept, dass die Autorität des Kaisers an der Kirchenpforte endet.

Noch eine letzte Anekdote aus dem Leben des Mailänder Bischof ist für uns von kaum zu überschätzender Bedeutung. Sie findet sich in der Kirchengeschichte des Sozomenos überliefert: *"Es war üblich, daß die Kaiser im Altarraum am Gottesdienst teilnahmen, durch den herausgehobenen Platz von der Gemeinde getrennt. Ambrosius aber, der darin einen Ausdruck von Unterwürfigkeit oder Unordnung sah, bestimmte als Platz des Kaisers in den Kirchen den Raum vor den Schranken des Altarraums, so daß der Herrscher den ersten Platz in der Gemeinde einnahm, vor ihm aber die Priester saßen."*<sup>432</sup> Wenige Jahre zuvor hatte Ambrosius die *vela* des Kaisers aus der Kirche verbannt. Offensichtlich zeitigte die waghalsige Aktion dauerhafte Folgen. Theodosius verzichtete der zuverlässigen Aussage des Sozomenos zufolge bereitwillig auf die repräsentativen Vorhänge in der Kirche. Doch auch seine Nachfolger hielten sich an diese Regelung<sup>433</sup>. Darüber hinaus verbannte er den Kaiser aus dem Bereich des Altars. Damit war die letzte, äußere Reminiszenz an die einstige priesterliche Funktion des Kaisers gefallen. In der Kirche trat er nunmehr als *primus inter pares* auf, wobei seinesgleichen die Laien waren. Die von der Gemeinde abgetrennten Plätze waren einzig dem Klerus vorbehalten und der "herausgehobene" Platz wiederum einzig dem Bischof<sup>434</sup>.

---

<sup>430</sup> Soz., h.e. 7, 25, 1. Ü.: Hansen G.C., FC 73, 3, 927. Von hier führt ein direkter Weg zum Erlass Leo d.Gr., der den Bischöfen die Macht zusprach (ep. 108, 2), "... *ut et confitentibus actionem paenitentiae darent et eosdem salubri satisfactione pargatos ad communionem sacramentorum per ianuam reconciliationis admitterent.*"

<sup>431</sup> C.T.(i.J. 387), 6, 24, 4: *"Domestici ac protectores osculandi, cum salutaverint, vicarios tui culminis habeant potestatem. Poena enim sacrilegii similis erit, si his honorificentia non deferatur, qui contingere nostram purpuram digni sunt aestimati."*

<sup>432</sup> Soz., h.e. 7, 25, 9: "... ἔθος ἦν τοὺς βασιλέας ἐν τῷ ἱερατείῳ ἐκκλησιάζειν κατ' ἐξοχὴν τῶν ὁρίων τοῦ λαοῦ κειρωμένους· κολακείας δὲ ἢ ἀταξίας εἶναι τοῦτο συνιδὼν τόπον εἶναι βασιλέως ἐν ἐκκλησίαις τέταρτε τὸν πρὸ τῶν δρουψάκτων τοῦ ἱερατείου, ὥστε τοῦ μὲν λαοῦ τὸν κρατοῦντα τὴν προεδρίαν ἔχειν, αὐτοῦ δὲ τοὺν ἱερέα προκαθῆσθαι. Ταύτην δὲ τὴν ἀρίστην παράδοσιν ἐπήνεσε Θεοδόσιος ὁ βασιλεὺς καὶ οἱ μετὰ ταῦτα ἐκράτουναν, καὶ ἐξ ἐκείνου νυνὶ Ψυλάττομένην ὀρῶμεν." Siehe auch Theod., h.e. 5, 18, 20-24. Folglich muss man davon ausgehen, dass die *vela*, die Valentinian II. in der Basilika Portiana hatte anbringen lassen, sich mit großer Wahrscheinlichkeit im Altarraum befanden.

<sup>433</sup> Ebda.

<sup>434</sup> Ambrosius übte mit seiner systematisierenden Anschauung zweifelsohne den nachhaltigsten Einfluss auf künftige Kirchenfürsten aus. Vgl. Leo d.Gr., ep. 115. Ähnlich Adriaans M., *Omnibus rebus ordo*, 1995, 145.

Mit diesen gewagten Aktionen demonstrierte der Bischof aller Welt, dass er nicht gewillt war, weltliche Autorität in der Kirche anzuerkennen: Hier war der Kaiser ein Gläubiger wie jeder andere auch. Weder seine Macht, noch sein ritualisiert zeremonielles Auftreten hatten hier Gültigkeit. Und so setzte er durch, dass der Kaiser öffentlich in der Kirche seine Sünden bekannte, er erlegte ihm wie jedem Sünder eine Bußzeit auf, während der der Kaiser ohne seinen Ornat in der Kirche erscheinen musste<sup>435</sup>.

Es bedurfte eines systematischen Denkers, wie Ambrosius es war, der die verschiedenen Veränderungen im Verhältnis Bischof-Kaiser wahrnahm und der diese konsequent in symbolhafte Gestalten umzumünzen verstand. Das Aufeinandertreffen von Kaiser und Bischof im liturgischen Kontext war nun weitgehend geregelt<sup>436</sup>. Doch wie sah ein solches Zusammentreffen in einem weltlichen Kontext aus?

Ein weiteres Schreiben des Ambrosius soll kurz besprochen werden, da es in der Forschung wiederholt herangezogen wurde, um das repräsentative Auftreten des Episkopats darzutun<sup>437</sup>. In seinem Rechenschaftsbericht an den Kaiser Valentinian II. über seine zweite, erfolglose Mission nach Trier beschwert sich Ambrosius, der Usurpator Magnus Maximus habe ihn nicht der Würde seines Amtes entsprechend empfangen<sup>438</sup>. Der offizielle Empfang erfolgte jedenfalls im Konsistorium, obwohl der Bischof wiederholt dagegen protestierte<sup>439</sup>. Nun wird nicht klar, worin die Bedenken des Bischofs eigentlich bestanden, war doch gerade der Empfang von Delegationen eine zentrale Aufgabe des Konsistoriums<sup>440</sup>. Als der Bischof eingetreten war, erhob sich der Kaiser – nach Aussage des Ambrosius – um ihn zu küssen<sup>441</sup>. "*Ich blieb zwischen den Ratsmitgliedern stehen.*"<sup>442</sup> Woraraufhin die Anwesenden ihn aufgefordert hätten, bis zum Kaiser hinaufzusteigen, was der Bi-

---

<sup>435</sup> Paul.Med., v.Ambr. 24; Soz., h.e. 7, 25, 3-7.

<sup>436</sup> Theodoret stellte fest, dass Theodosius (h.e. 5, 18, 5) gewusst habe, "... τίνα μὲν τῶν ἱερῶν, τίνα δὲ τῶν βασιλέων ἴδεα." Dies war aber bis in die Zeit des Ambrosius durchaus nicht klar gewesen.

<sup>437</sup> So bspw. Adriaans M., *Omnibus rebus ordo*, 1995, 146 (weitere Lit.).

<sup>438</sup> Ambr. ep. 30(24), 2: "*Rettulit non posse me nisi in consistorio videri. Dixi non esse hunc morem sacerdotalem, certe esse aliqua, de quibus serio deberem cum suo principe confabulari. ... Dixi tamen alienum id quidem a nostro munere, sed me recepto officio non defuturum; ...*"

<sup>439</sup> Der Begriff *consistorium* leitet sich vom Verb *consistere* ab, da seit Diocletian der versammelte Rat in der Gegenwart des Kaisers zu stehen hatte. Dazu bes. Seeck O., Art. Consistorium, in: RE 4, 926-32.

<sup>440</sup> Jones A.H.M., LRE, 1986, 1, 336.

<sup>441</sup> Es ist interessant sich vor der Erzählung des Ambrosius die Beschreibung kaiserlicher Empfänge aus byzantinischer Zeit zu vergegenwärtigen. Dazu Treitinger O., *Kaiser- und Reichsidee*, 1956, 197ff.

<sup>442</sup> Ebda 3.

schof mit folgender Frage an den Kaiser verweigerte: "*Warum willst du den küssen, den du nicht anerkennst? Wenn du mich nämlich anerkennen würdest, sähst du mich nicht an diesem Ort.*"<sup>443</sup>

Wie aus dem weiteren Verlauf des verbalen Schlagabtausches hervorgeht, leider nur durch Ambrosius bezeugt, scheint das *consistorium* ein Ort gewesen zu sein, der nicht mit der bischöflichen Würde vereinbar war. Dazu muss man nun allerdings einschränkend hinzufügen, dass Ambrosius durchaus praktische Gründe hatte, die ihn das *consistorium* meiden ließen, denn die Alternative konnte nur ein privater Empfang durch den Kaiser unter vier oder jedenfalls sehr wenigen Augen sein<sup>444</sup>. In einem solchen Umfeld hätte der rhetorisch gewandte Bischof weit bessere Chancen gehabt, seinen Auftrag erfolgreich zu erfüllen, als wenn er einer ganzen Ratsversammlung gegenüberstand<sup>445</sup>. Handelte es sich de facto also um eine Ausrede – eine Tatsache, die selbst Magnus Maximus nicht entging –, so musste diese doch de iure immerhin nachvollziehbar gewesen sein<sup>446</sup>. Weshalb also war das *consistorium* ein Ort, welcher der Würde des Bischofs nicht angemessen war? Eine Antwort auf diese Frage muss spekulativ bleiben, da sich die Aussage des Ambrosius nicht verifizieren lässt. Wahrscheinlich stand hinter dieser Behauptung der Gedanke, dass sich die Aufgaben, die in diesen Räumlichkeiten erledigt wurden, nicht mit seinem Amt vereinbaren ließen. Ein Ort, an dem in dieser Zeit vor allem über Kriege entschieden wurde, das mag einleuchten, ist nicht das klassische Terrain eines Bischofs. Wie dem auch sei, diese Quelle erlaubt uns keinerlei Aussage – den wiederholten Versuchen in der Wissenschaft zum Trotz – über einen formalisierten Empfang des Episkopats durch den Kaiser zu machen<sup>447</sup>.

Etwa zur Zeit der geradezu revolutionären Entwicklungen in Mailand wurde Martin von Tours von eben dem Usurpator Magnus Maximus an dessen Tafel geladen<sup>448</sup>. Der Heilige – nicht emp-

---

<sup>443</sup> Ebda: "*Hortari coeperunt alii ut ascenderem, vocare ille. Respondi ego: 'Quid oscularis eum, quem non agnoveris? Si enim me agnovisses, non hoc loco videres.'*"

<sup>444</sup> Ein ausf. Beitrag dazu befindet sich in Vorbereitung.

<sup>445</sup> Der Einfluss des Rates auf den Kaiser beim Empfang diplom. Emissäre sollte nicht unterschätzt werden. Allg. Jones A.H.M., LRE, 1986, 1, 336: "... its (i.e. consistorium) members were able to influence the emperor's decision."

<sup>446</sup> Maximus wies Ambrosius darauf hin, dass er auch bei seiner ersten Gesandtschaft – offensichtlich ohne zu widersprechen – im *consistorium* vorsprach. Ebda 3. Auch im Streit um die Basiliken wird sich Ambrosius im Jahre 385 ins Mailänder *consistorium* begeben, wiederum ohne sich zu beklagen. Schließlich war er nie in seiner Funktion als Bischof zum Kaiser geladen, sondern stets als Diplomat. Insofern ist der Verweis auf seine Bischofswürde ein an den Haaren herbeigezogenes Argument.

<sup>447</sup> So etwa Adriaans M., *Omnibus rebus ordo*, 1995, 148.

<sup>448</sup> Sulp. Sev., v. Mart. 20. Dagegen berichtet derselbe Severus in seinen Dialogen (3, 11), dass Martin, der aus eigenem Antrieb nach Trier kam, durch andere Bischöfe sowie dem Kaiser am Betreten der Stadt gehindert worden sei.

fänglich für weltliche Ehren – lehnte nach der Aussage des Hagiographen rundheraus ab<sup>449</sup>. Erst nach längerem Drängen willigte der Bischof schließlich ein und kam an den Hof des Tyrannen<sup>450</sup>. Die Intention der Erzählung ist unmissverständlich: Nicht für Martin war es eine Ehre, an den Hof geladen zu werden, sondern für den Usurpator musste es eine Ehre sein, dass der Bischof sich bereit fand, dem Wunsch des Kaisers Folge zu leisten. Steht in der Erzählung des Severus das Verhalten des Bischofs auch im Mittelpunkt, so ist doch unverkennbar, dass dieser am Hof einen recht kurzen Schatten warf. Das Hofzeremoniell und alle Bediensteten waren völlig auf den Kaiser ausgerichtet<sup>451</sup>. Dieser habe sich sehr über die Präsenz des berühmten Bischofs gefreut und habe ihm eine *sellula* zu seiner Rechten aufstellen lassen, worauf der Bischof Platz nehmen durfte<sup>452</sup>. Dies war nicht das gewohnte Sitzmöbel für einen Bischof – wir hatten dies in einem anderen Zusammenhang bereits gesehen<sup>453</sup>. Da der Kaiser seinerseits mit größter Wahrscheinlichkeit nicht auf einer *sellula* zu Tisch saß, spiegelt dieses Bild die ganz selbstverständliche Unterordnung der bischöflichen Repräsentation unter jener des Kaisers wider<sup>454</sup>. Dies muss nicht überraschen, denn letzten Endes fand der Empfang nicht in einer Kirche, sondern im kaiserlichen Palast statt. Maximus habe den unbequemen Bischof neben sich sitzen lassen, um mit diesem aus einem Kelch zu trinken und so in den Genuss der wundersamen Heilkräfte des Bischofs zu gelangen<sup>455</sup>. Deshalb habe der Kai-

---

<sup>449</sup> Ebda 20, 1: "... solo Martino apostolica auctoritas permanebat. ... (2) Nam et-si pro aliquibus regi supplicandum fuit imperavit potius quam rogavit et a convivio eius frequenter rogatus abstinuit dicens se mensae eius participem esse non posse qui imperatores unum regno alterum vita expulisset. ..."

<sup>450</sup> Ebda 20, 3: "... tandem victus (durch die Bemühung des Magnus Maximus) vel ratione vel precibus ad convivium venit mirum in modum gaudente rege quod id impetrasset."

<sup>451</sup> Ebda 20, 1-5.

<sup>452</sup> Ebda 20, 5: "*Medius inter hos* (i.e. Bruder und Onkel des Kaisers) *martini presbyter accubuerat ipse autem in sellula iuxta regem posita consederat.*" Wir erinnern uns, dass Constantin d.Gr. die Bischöfe – nach Eusebius' Aussage – auf eben einem solchen, kleinen Thron aus Gold empfing. Vgl. Eus., v.Const. 3, 10, 5. Siehe oben A. 382.

<sup>453</sup> Siehe oben A. 339.

<sup>454</sup> Bereits Eduard Stommel hat – in einem anderen Kontext zwar – betont, dass mit der Möglichkeit zu rechnen ist, dass der Diminutiv "*sellula*" relationär zu verstehen ist. Siehe Stommel E., Bischofsstuhl und hoher Thron, JbAC 1, 1958, 62; bes. A. 57. Dennoch blieb es für Martin eine geradezu unerhörte Ehre zur Rechten des Kaisers sitzen zu dürfen, auch wenn er – in der Darstellung des Severus – als weltabgewandter Mönchsbischof dem kaum etwas abzugewinnen vermochte. Ambr., ep.ex.coll. 10(57), 4.

<sup>455</sup> Sulp.Sev., v.Mart. 20, 5: "*Ad medium fere convivium ut moris est pateram regi minister obtulit. (6) Ille sancto admodum episcopo potius dari iubet expectans atque ambiens ut ab illius dextera poculum sumeret. (7) Sed Martinus ubi ebibit pateram presbytero suo tradidit nullum scilicet existimans digniorem qui post se prior biberet nec integrum sibi fore si aut regem ipsum aut eos qui a rege erant proximi presbytero praetulisset. (8) Quod factum imperator omnes que*

ser dem Heiligen als Ersten den Kelch reichen lassen. Normalerweise trank der Kaiser als Erster und reichte demjenigen den Pokal weiter, dem sein besonderes Wohlwollen galt. Nun wurde Martin in der Erzählung die unerhörte Ehre zuteil, vor dem Usurpator aus dem Becher zu trinken. Doch Martin gab die Schale eben nicht an den Usurpator weiter und durchkreuzte so dessen raffinierten Plan, indem er die Etikette kurzerhand missachtete. Er reichte den Becher vielmehr an seinen Begleiter – einen Priester – weiter. Allein schon die kunstvolle Konzeption dieser Anekdote sowie ihr märchenhafter Charakter lassen erkennen, dass an dieser Stelle Sulpicius Severus Martin handeln lässt, um seine eigenen Ideen auszudrücken<sup>456</sup>. Die Aussage dieser kleinen Parabel ist vor dem Hintergrund des bisher Gesagten einfach zu deuten. Für den Bischof war der Würdigste von den Anwesenden sein Priester<sup>457</sup>. Martin verhielt sich nicht nach den herrschenden Regeln des weltlichen Zeremoniells, sondern extrapolierte die hierarchisch bedingten Verhaltensformen, die *intra ecclesia* herrschten auf das Leben am Hof<sup>458</sup>. Dieser wahrhaft revolutionäre, aber rein literarische Versuch musste freilich scheitern, denn die Realität sah ganz anders aus, wie die Mission des Ambrosius belegt: Am Hof dominierte nach wie vor unangefochten die kaiserliche Repräsentation.

Einen letzten Einblick zum Verhältnis zwischen Kaiser und Bischof erlauben uns wiederum die Briefe Papst Gelasius' (492-96). Gegen Ende des 5. Jahrhunderts formulierte Gelasius – sicherlich beeinflusst durch das Verhalten und die Schriften des Ambrosius – einen Brief an den Kaiser Anastasius (ca. 430-519), in dem er (sein Verständnis über) das Verhältnis zwischen Papst, Kaiser und Volk darlegt: *"Zwei Dinge sind es, ehrwürdiger Kaiser, die die Welt regieren: Die geheiligte Autorität der Bischöfe und die königliche Macht. Von diesen beiden ist die Last der Bischöfe um so schwerer, da sie auch über die Könige der Menschen Rechenschaft vor Gottes Gericht ablegen müssen. ... Obwohl du der erste bist an Würde im Menschengeschlecht, beugst du doch vor den Vorstehern der göttlichen Dinge den Nacken ..."*<sup>459</sup> Nach der Auffassung des selbstsicheren Papstes wurde die Welt(!) also von zwei Instanzen regiert: *auctoritas sacrata pontificum et realis potestas*<sup>460</sup>. Den Kaiser beeindruckten die Worte wenig, was jedoch den Lauf der Geschichte unbeein-

---

*qui tunc aderant ita admirati sunt ut hoc ipsum eis in quo contempti fuerant placeret. (9) Celeberrimum que per omne palatium fuit fecisse Martinum in regis prandio quod in infimorum iudicum convivii nemo episcoporum fecisset."*

<sup>456</sup> Er stellt der Sitzordnung, welche der weltlichen Hierarchie entspricht, die Dignität der Menschen, die wiederum der klerikalen Hierarchie entspricht, gegenüber. Diese Komposition kann kaum als Zufall abgetan werden.

<sup>457</sup> Andere Bischöfe – so Severus – würden sich ein solches Verhalten nicht einmal gegenüber den niedrigsten Beamten herausnehmen. Ebda 20, 7.

<sup>458</sup> Severus kannte offensichtlich nicht nur die Leistungen des Ambrosius – wie oben bereits dargetan wurde –, ihm musste auch die Schriften des Mailänder Bischof sehr genau bekannt gewesen sein.

<sup>459</sup> Gel., ep. 12, 1, 2. Dazu Mancuso G., *Auctoritas sacrata pontificalis*, in: Apoll. 68, 1995, 193-204.

<sup>460</sup> Gel., ep. 12, 350: *"Duo sunt quippe, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur, auctoritas sacrata*

druckt ließ<sup>461</sup>. War es nicht das, was Ambrosius etwa hundert Jahre zuvor von Kaisern ertrotzt hatte? War es nicht das, was Augustinus in seiner Zwei-Welten-Konzeption in den *confessiones* propagierte? Und doch ging Gelasius noch einen Schritt weiter: Auch für die Könige und Kaiser gelte, dass sie den Priestern Rechenschaft abzulegen hätten<sup>462</sup>. Insofern ist der oberste Souverän des Staates nach dem Selbstverständnis des Gelasius dem (obersten) Bischof untertan. Da die Herrschaft über das Reich dem Kaiser als *beneficium* aus der Hand Gottes übertragen wurde, war dieser ein *minister Dei*. Durch diese Konzeption schafft es Gelasius (theoretisch) sich die gesamte profane Hierarchie Untertan zu machen.

Wie an anderer Stelle bereits die Rede war, ist dies eigentlich kein neuer Gedanke, doch so offen wurden sie bisher von keinem Bischof formuliert<sup>463</sup>. Mit den Barbareneinfällen im 5. Jahrhundert wurde der Wirkungskreis der Kaiser stark beschränkt; Zusammentreffen von Episkopat und Kaiser war fernerhin auf wenige Regionen und Städte vor allem in Norditalien beschränkt. Nachdem die Vandalen nach Afrika übersetzt hatten, verloren die dortigen Bischöfe praktisch jedwede Möglichkeit mit dem Kaiser in Kontakt zu treten. Dasselbe gilt freilich in kaum abgeschwächter Form auch für Spanien und Britannien.

### 3. 5. ZUSAMMENFASSUNG:

Das Christentum wurde seit seinen Anfängen bestimmt durch das Spannungsfeld zwischen politisch-sozialen und religiösen Lebensbereichen<sup>464</sup>. Als eine Folge der strikten Trennung von Religion und Gesellschaft entwickelte sich gewissermaßen eine Parallelwelt, deren Rangfolge mit jener des Imperium Romanum nicht übereinstimmte – nicht einmal im Wertekanon<sup>465</sup>. Die Umgangsformen, die sich unter diesen Bedingungen entwickelten, mussten in vielerlei Hinsicht gerade für die profa-

---

*pontificium et regalis potestas*." Vgl. dazu Neval D.A., Macht Gottes, 2004, 141f.

<sup>461</sup> Hauschild W.-D., Dogmengeschichte, 2000, 196f.

<sup>462</sup> Ullmann W., Gelasius I., 1981, 201.

<sup>463</sup> Im Detail dazu Ullmann W., Gelasius I., 1981, 116-27; v.a. 135-41; 178-198; Schriften: 245-264.

<sup>464</sup> Etwa Rom., 13, 1-7; 11; daran anschließend Iren., *adv. haer.* 5, 24, 1ff; Tert., *Scap.* 2, 5-10; Hipp., *comm. Dan.* 3, 23; Orig., *comm. ep. Rom.* 9, 28ff. Siehe oben Kap. 2.

<sup>465</sup> Freilich war es weniger das Christentum, das sich aus freiem Antrieb eine "Parallelwelt" schuf, als vielmehr die Widrigkeit der Umstände im römischen Staat, die es dazu zwangen. Dennoch musste sich die seit frühester Zeit zu beobachtende Weltabgewandtheit (bspw. 1. Kor., 7, 22) auch irgendwo gegen den Staat richten. Dieser Eindruck muss zumindest so stark gewesen sein, dass es vieler Generationen von Apologeten bedurfte, um sowohl die eigenen Glaubensbrüder wie auch pagane Kritiker davon zu überzeugen, dass sich das Christentum nicht gegen das römische Staatswesen an sich wandte.



ne Welt unsichtbar sein<sup>466</sup>. Repräsentatives Verhalten gegenüber dem Episkopat ist in vorconstantinischer Zeit natürlich primär innerhalb der christlichen Gemeinde zu beobachten.

Dort war man jedoch bereits seit dem späten 2. Jahrhunderts bereit, dem Bischof aufgrund seiner Aufgaben und später aufgrund seiner Stellung in der Gemeinde so viel Ehre zuzugestehen, dass sich dies auch im Verhalten ihm gegenüber äußerte. Ähnlich verhielt es sich mit dem Auftreten des Bischofs, das zwar im Detail nicht zu rekonstruieren ist, das jedoch von jedem anderen Gemeindeglied – unabhängig ob Kleriker oder Laie – als anmaßend empfunden wurde. Die zwiespältige Situation, in der sich die höchsten Vertreter einer *religio illicita* befinden mussten, führte zu einer beständigen Relativierung des bischöflichen Auftretens, das infolgedessen einen Gegenentwurf zur traditionellen Etikette der *res publica* entwickelte, das die sozialen Verhaltensmuster zur Kenntnis nahm und außerhalb des kultischen Rahmens wohl auch respektierte (Polycarp).

Die Unterscheidung in traditionell bischöfliche Zuständigkeitsbereiche und staatlich-weltliche beginnt sich zwar bereits vor Constantin aufzulösen – es lässt sich um die Mitte des 3. Jahrhunderts eine erste Phase der "Verweltlichung" des Episkopats beobachten –, doch wurde dieser Entwicklung in Folge der valerianischen Verfolgung ein abruptes Ende bereitet. Nichtsdestotrotz gewannen gesellschaftliche Rangfolge und traditionelle Werte auch in der kirchlichen Hierarchie deutlich und nachhaltig an Bedeutung.

Zu Beginn des 4. Jahrhunderts wurde nicht nur die christliche Religion endgültig legalisiert, es wurde zugleich auch die christliche, respektive bischöfliche Repräsentation für die gesamte Gesellschaft schlagartig sichtbar.

In einer so stark durch hierarchisches Denken beeinflussten Gesellschaft, wie es die römische war, stellte sich bald die Frage wie, respektive in welchem Verhältnis sich die klerikale Rangfolge zur weltlichen befand. Der Versuch Constantins, den Klerus in einem unauffälligen, schleichenden Prozess in die weltliche Hierarchie zu integrieren, scheiterte unter seinen Nachfolgern. Auch der Episkopat erkannte die Vorzüge einer eigenständigen Hierarchie, der er uneingeschränkt vorstand. So ist es zu erklären, dass der Episkopat im Laufe des 4. Jahrhunderts sowohl dem Kaiser als auch dem Adel mit wachsendem Selbstvertrauen begegnete. Das wohl größte Problem stellte aber die Notwendigkeit dar, die eigene, nur rudimentär ausgestaltete Repräsentation in ein kohärentes System zu gießen. Eine zentrale Rolle nahm dabei sicherlich Ambrosius im späten 4. Jahrhundert ein. Dennoch blieb das bischöfliche Auftreten bis in die Mitte des 5. Jahrhunderts sichtbar in beständiger Um- und Weiterentwicklung.

---

<sup>466</sup> Bspw. Min.Fel., Oct. 8, 3-5; Arist., orat. 3, 664-672; Orig., c.Cels. 1, 1f; 3, 5.

Abschließend bleibt festzuhalten, dass dem Bischof hauptsächlich im Rahmen seiner Tätigkeit als oberster Liturg eine besonders ehrenvolle Behandlung zuteil wurde. Diese Beobachtung behält auch für die Zeit nach der sogenannten constantinischen Wende ihre Gültigkeit. Im Verhalten gegenüber den *honestiores* spitzt sich aber im Verlauf des 4./5. Jahrhunderts allmählich ein Kampf um die Symbole zu.

## 4. DIE REPRÄSENTATION DES EPISKOPATS BIS CONSTANTIN

"Der Bischof thront an Gottes Stelle."  
Ign., Magn. 6, 2 (paraphr.)

Wie in den vorausgegangenen Kapiteln deutlich wurde, ist der Ursprung, ebenso wie die Ausgestaltung bischöflicher Repräsentation, an die Aufgaben des Bischofsamtes gebunden und dort zu suchen<sup>467</sup>. Erst die Pflichten, die in der neuen Glaubensgemeinschaft allmählich anfielen, erforderten die Installation und Ausgestaltung von Ämtern. Und erst die Ämter erlaubten und erforderten die Ausformung repräsentativen Auftretens. Insofern ist die Konzentration auf den kultischen Rahmen unter methodischem Gesichtspunkt geradezu vorgegeben.

### 4. 1. DIE BISCHÖFLICHE GEWANDUNG

In der Geschichte der Menschheit erfüllte Kleidung, neben Schutz vor Witterung und Verletzungen, seit jeher auch repräsentative und schmückende Aufgaben<sup>468</sup>. Individuelle aber auch soziale Unterschiede wurden und werden durch das Gewand signalisiert. Gerade in der römischen Gesellschaft war die Kleidung – wie selten in der Geschichte – normiertes Statussymbol, durch welches dem Zeitgenossen auf einen Blick die wichtigsten gesellschaftlichen Informationen zu Rang, Vermögen und Herkunft vermittelt wurden<sup>469</sup>. Die Entwicklungsgeschichte und schließlich die Ausformung bischöflicher Paramente, deren repräsentativen Charakter man nicht erst belegen muss, versprechen daher Erkenntnisse, die bis zum Ursprung der Entwicklung bischöflicher Repräsentation zurückreichen.

Im Anschluss an die bahnbrechende und über weite Strecken nach wie vor unersetzte Arbeit des Jesuiten Josef Braun haben sich zwar diverse Studien mit der Ausformung der Paramente beschäftigt, ohne jedoch – jedenfalls soweit mir bekannt – auch nur ein einziges Mal methodisch das Bedürfnis nach Repräsentation als (mit-) gestaltenden Faktor der bischöflichen Gewandung in die

---

<sup>467</sup> Dazu ausf. unten: Kap. 4. 5.

<sup>468</sup> Begriffsdefinition bei: Berlejung A., Art. Kleidung, RGG 4, 1410. Zu weit geht m.E. Ruprecht Berger (Gewänder und Insignien, 1987, 313), wenn er den Ursprung jeglicher Kleidung im "*Schmuckbedürfnis des Menschen*" erkennen möchte. Allg. Bergmann M., Repräsentation, 2000, v.a. 166ff; Rummel P.v., *Habitus barbarus*, 2005, 1-17.

<sup>469</sup> Dagegen bspw.: Sen., ep. 47, 16: "*Stultissimus est, qui hominem aut ex veste aut ex conditione ... aestimat.*" Allg. zur röm. Kleidung: Reinhold M., *Usurpation of Status and Status Symbols in Roman Empire*, in: *Historia* 20, 1970, 275-302; diverse Beiträge in: Sebesta J. L./Bonfante L. (Hgg.), *The World of Roman Costume*, Wisconsin, 2001; Edmondson J., *Public Dress*, 2008, 21-46.

Untersuchung miteinzubeziehen<sup>470</sup>. Dieser Stand der Forschung ist nicht zuletzt auch der desolaten Quellsituation geschuldet.

#### 4. 1. 1. Christliche Kleider – Ursprung bischöflicher Paramente?

So wie die Entstehung und Entwicklung des Bischofsamtes nur aus dem Kontext der frühen christlichen Gemeindeggeschichte verständlich ist, so muss auch der Ursprung der Paramente aus der Entwicklung des Christentums heraus erklärt werden. Joseph Wilpert hatte in einer kleinen, aber einflussreichen Studie a priori eine distinktive, christliche Kleidung angenommen<sup>471</sup>. Sollte Wilpert mit seiner Annahme Recht behalten, hätte dies für den Ursprung der bischöflichen Paramente weitreichende Folgen. Doch gilt es vorerst zu überprüfen, ob tatsächlich jemals eine "christliche Gewandung" existiert hat.

Zunächst einmal lässt sich beobachten, dass die junge Glaubensgemeinschaft der Kleidung weit geringere Bedeutung beimaß, als dies in der antiken Gesellschaft üblich war. Dieses Verhalten muss in summa wohl als Ausdruck bewusster Gesellschaftskritik verstanden werden, und als solches war (und ist) es durchaus nicht nur im Christentum zu finden<sup>472</sup>. Im 2. Jahrhundert ermahnt Clemens Alexandrinus seine Zeitgenossen: *"Und wenn sich einer besitzlos oder schlecht gekleidet ... zeigt, so hüte dich davor ... Widerwillen gegen seine Seele zu hegen ..."*<sup>473</sup> Der alexandrinische Kirchenvater wandte sich gegen die allgemein herrschende Vorstellung, die Würde eines Menschen sei an dessen Kleidung erkennbar<sup>474</sup>. In diesen Zeilen drückt sich der Bruch des Christentums mit den Ursprüngen der eigenen Tradition und Kultur aus<sup>475</sup>. Dieser – fast möchte man sagen – revolutio-

---

<sup>470</sup> Auswahl an Lit.: Flüeler A., Paramente, <sup>2</sup>1955; Schnitzler T., Von Sinn und Geschichte der liturgischen Gewandung und Färbung, in: Münster 32, 1979, 98ff; Kaczynski R., Über Sinn und Bedeutung liturgischer Gewänder, in: Münster 32, 1979, 94-96; Mayo J., Ecclesiastical Dress, 1984; Kunzler M., Indumentum Salutis. Überlegungen zum liturgischen Gewand, in: ThGI 81, 1991, 52-78; Antons K., Paramente-Dimensionen der Zeichengestalt, 1999 (Lit.); Siebert A.V., Instrumenta sacra, 1999; Brennan C.T., De Pallio, 2008, 257-71. Ausf. unten S. 195ff.

<sup>471</sup> Ders., Gewandung, 1898.

<sup>472</sup> Vgl. oben A. 468.

<sup>473</sup> Clem.Al., q.d.s. 33, 5: "... πᾶσιν ἀνοιξον τὰ σπλάγχνα τοῖς τοῦ θεοῦ μαθηταῖς ἀπογεγραμμένοις, μὴ πρὸς σῶμα ἀπιδὼν ὑπερόπτως, μὴ πρὸς ἡλικίαν ἀμελῶς διατεθείς, μηδ' εἴ τις ἀκτῆμων ἢ δυσείμων ἢ δυσειδῆς ἢ ἀσθενῆς φαίνεται, πρὸς τοῦτο τῇ ψυχῇ δυσχεράνης καὶ ἀποστραφῆς."

<sup>474</sup> Vgl. Cass.Dio 43, 43, 4f. Auch in der jüdischen Welt war dieses Verständnis fest verankert. Exodus Rabbah 18, 5; Derech Eretz Zuta 10 (Wh.). Weitere Belege bei: Schürer E., Jüdische Volk, <sup>4</sup>1909, 2, 336ff; v.a. Index. Allg. zum jüdischen Einfluss: Claußen C., Versammlung, Gemeinde, Synagoge, 2002, v.a. 42-48.

<sup>475</sup> Natürlich musste sich diese progressive Haltung der Christen v.a. gegen jüdische Bräuche richten. So lehnten Christen bspw. das jüdische Kopftuchgebot für das Gebet ab. 1. Kor., 11, 4: "πᾶς ἀνὴρ προσευχόμενος ἢ προφητεύων

näre Gedanke findet sich bereits im ersten Jahrhundert unter Christen verbreitet. Den besten Beweis dafür liefert der Jakobusbrief<sup>476</sup>. Hier wird festgehalten, dass ein schlecht gekleideter Mann gleich zu behandeln sei, wie ein gut gekleideter<sup>477</sup>. Diese Forderungen spiegeln also eine christliche Überzeugung wider, die möglicherweise in der Parusienaherwartung ihren Ursprung hatte<sup>478</sup>. Natürlich reflektiert diese Forderung auch den sozialen Stand vieler Christen.

Dies bedeutet jedoch nicht, dass die Christen ihre Kleidung nicht als Ausdruck ihres sozialen Standes nutzten<sup>479</sup>. Da das Gewand mitnichten die religiöse Zugehörigkeit ausdrücken sollte, orientierten sich die Christen weiterhin an den vorherrschenden Kleidungsusancen. Im Brief an Diognet wird deutlich gesagt, dass die christliche Gemeinschaft sich auch in Fragen der Kleidung den lokalen Verhältnissen anpasste: *"Obwohl sie griechische Städte bewohnen, wie es einen jeden gerade traf, und die einheimischen Sitten befolgen in Kleidung und Kost sowie im übrigen Lebensvollzug, legen sie doch eine erstaunliche und anerkanntermaßen eigenartige Beschaffenheit ihrer Lebensführung an den Tag."*<sup>480</sup> Nimmt man die Aussage ernst, so trugen zumindest die Christen, die der Schreiber vor Augen hatte, griechische Kleider. Eine distinktive, christliche Gewandung kann für den griechischen Osten vorerst ausgeschlossen werden.

---

κατὰ κεφαλῆς ἔχων καταισχύνει τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ." Gerade die bewusste Abkehr muss als eine Form des Einflusses gewertet werden. Martin Leutzsch (Kleidung, 2005, 23, A. 97) spricht sich dagegen für eine positive Rezeption jüdischer Kleidertraditionen durch das Christentum aus. Allerdings belegt er diese Behauptung ausschließlich mit einem Vw. auf Joseph Braun (Gewandung, 1907[ohne Seitenangabe!]). Braun hat sich indes wiederholt (und mit gutem Grund) gegen einen direkten jüdischen Einfluß auf christliche (sakrale) Gewänder ausgesprochen. Siehe z.B. ders., Paramente, <sup>2</sup>1923, 63; ders., Gewandung, 1907, 749f. Vgl. v.a. Lk., 6, 29; Mt., 5, 40; vgl. Did., 8, 1f; ep.Diogn., 3, 1.

<sup>476</sup> Jak., 2, 1-10; hier: 2: "ἐὰν γὰρ εἰσέλθῃ εἰς συναγωγὴν ὑμῶν ἄνθρωπος χρυσοδακτύλιος ἐν ἐσθῇτι λαμπρῶ, εἰσέλθῃ δὲ καὶ πρωχὺς ἐν ῥυπαρῶ ἐσθῇτι, (3) ἐπιβλέψῃτε δὲ ἐπὶ τὸν φοροῦντα τὴν ἐσθῆτα τὴν λαμπρὰν καὶ εἴπητε· σὺ κάθου ὧδε καλῶς, καὶ τῷ πρωχῶ εἴπητε· σὺ στῆθι ἐκεῖ ἢ κάθου ὑπὸ τὸ ὑποπόδιόν μου, οὐ διεκρίθητε ἐν ἑαυτοῖς καὶ ἐγένεσθε κριταὶ διαλογισμῶν πονηρῶν;" Es ist freilich nach wie vor umstritten, wann und von wem das Schreiben abgefasst wurde. Aktuell scheint sich ein fragiler Konsens für eine Datierung zwischen 70-100 etabliert zu haben. Broer I., Neue Testament, 2006, v.a. 598-602 (weitere Lit.).

<sup>477</sup> Vgl. auch Clem.Al., paed. 2, 10-11. Auch die Anzahl der Kleider drückte Wohlstand aus. Vgl. Mk., 6, 8-13; Mt., 10, 9f; Lk., 9, 3. Spätere Äußerungen gegen die Nutzung von Kleidern in luxuriös-repräsentativer Form bspw.: Tert., cultu fem. 1, 8, 1f; Cypr., virg. 14; Aug., op.monac. 4; u.v.m. Dazu Leutzsch M., Kleidung, 2005, 23ff; Sebesta J.L., Tunika ralla, Tunika spissa, 2001, 65-74; allg. auch Trocmé É., Erste Gemeinden, 2003, 57-75.

<sup>478</sup> Röm., 2, 11; 1. Petr., 1, 17ff. Trocmé É., Erste Gemeinden, 2003, 57ff; 61ff.

<sup>479</sup> Bes.: 1. Petr., 2, 13f; 18ff; 3, 1ff; 5, 5. Leutzsch M., Kleidung, 2005, 10ff; 18ff.

<sup>480</sup> Ep.Diogn., 5, 4-6; bes. 5. Vgl. Ü. bei: Guyot P./Klein R., Das frühe Christentum, <sup>3</sup>2006, 247. Klaus Wengsts (SUC 2, <sup>2</sup>2006, 305-9; v.a. 9) nüchterne Einschätzung zur Frage der Datierung konnte gegenüber exakteren Datierungsversuchen ihre Gültigkeit bewahren. Mit Sicherheit lässt sich nicht viel mehr sagen, als dass die Schrift nicht vor dem späten 2. Jh. und vor Constantin entstanden sein muss. Baumeister T., Schrift an Diognet, in: VetChr 42, 1988, 110.

Was lässt sich tatsächlich über die Kleidung der Christen in Erfahrung bringen? Konkrete Hinweise sind spärlich, reichen aber doch bis Paulus zurück, der an Timotheus schreibt, er möge ihm seinen φαινόλης mitbringen<sup>481</sup>. Diese Stelle wurde irrtümlich herangezogen, um eine "liturgische" Kleidung für Paulus zu postulieren. Nicht zuletzt aufgrund seiner Eigenschaft als dicker Reisemantel kann eine liturgische Funktion ausgeschlossen werden<sup>482</sup>.

Die konkreten Äußerungen häufen sich zu Beginn des 2. Jahrhunderts. In der Didache und den Evangelien nach Matthäus und Lukas finden sich die ersten anschaulichen Gewandbeschreibungen zeitgenössischer Christen. Nach einheitlicher Aussage dieser Quellen bestand selbiges aus einem χιτών und einem ἱμάτιον<sup>483</sup>. Es entsprach somit in der Tat, wie dies die Aussage Diognets vielleicht vermuten lassen könnte, der im Osten allgemein gebräuchlichen Kleidung<sup>484</sup>. Das unhandliche ἱμάτιον galt als Tracht der Lehrer und Philosophen und stellte für den größten Teil der Bevölkerung eine festliche Tracht von einigem Wert dar<sup>485</sup>. Insofern darf man wohl die vorsichtige Vermutung äußern, dass auch die Christen diesen feierlichen Umwurf bevorzugt zu festlichen Gelegenheiten nutzten.

Zur Farbe der Kleidung gibt es erstaunlich konkrete Anweisungen. Clemens Alexandrinus empfiehlt die Benutzung von weißen oder naturfarbenen Kleidern<sup>486</sup>. Diese Farben würden am ehesten

---

<sup>481</sup> 2. Tim., 4, 13. Es irrt Adolf Adam (Liturgie, 82005, 74), wenn er die *paenula* von "der altrömischen Toga" herleiten möchte, handelte es sich doch um einen Überwurfmantel, der nicht im mindesten Ähnlichkeiten mit der Toga oder dem Pallium aufwies bzw. aufweist (vgl. Kasel). Zur Φαινόλης/*paenula*: TLL 10, 1, 68ff. Allg. Kolb F., *Paenula*, 1974, 82; 92f.

<sup>482</sup> Von Heinrich Swoboda wurde die unzutreffende Vermutung geäußert, Paulus habe die *Paenula* als liturgisches Gewand genutzt. Er verweist dabei auf Exod., 12, 11. Dagegen überzeugend Kolb F., *Mäntel*, 1973, v.a. 115; 87ff.

<sup>483</sup> Did., 1, 4: "ἐὰν ἔρῃ τις τὸ ἱμάτιόν σου, δὸς αὐτῷ καὶ τὸν χιτῶνα: ..." Klaus Wengst streicht Did., 1, 4-6 als Interpolation (SUC 2006, 66); Niederwimmer K. (KAV 1, 21993, 107) und Audet J.-P. (La Didachè. Instructions des apôtres, 1958, 265f) halten den ersten Satz von Did., 1, 4 für eine Glosse; Georg Schöllgen (FC 1, 2000, 100f; v.a. A. 10; und 93f) nimmt die Stelle m.E. aufgrund einleuchtender Überlegung in seine Textausgabe auf. Zur Did. oben: S. 24; A. 92. Dieselben Kleidungsstücke bei: Lk., 6, 29: "... καὶ ἀπὸ τοῦ αἵροντός σου τὸ ἱμάτιον καὶ τὸν χιτῶνα μὴ κωλύσης." Und Mt., 5, 40: "... καὶ τῷ θέλοντί σοι κριθῆναι καὶ τὸν χιτῶνά σου λαβεῖν, ἄφες αὐτῷ καὶ τὸ ἱμάτιον."

<sup>484</sup> Liste der Kleider im NT: Leutzsch M., *Kleidung*, 2005, 9f; 21; v.a. A. 85 (weitere Lit.). Vgl. Liste jüdischer Kleider in der Mischna bei: Roussin L.A., *Costume in Roman Palestine*, 2001, 184f.

<sup>485</sup> Wie kein anderes Kleidungsstück repräsentierte das ἱμάτιον/Pallium den griechischen Osten. Bspw.: Plaut., *Curc.* 288: "... *Graeci palliati* ..."; Plin., ep. 4, 11; Cic., *Phil.* 5, 14; Suet., v.Caes. 48; Val.Max., 2, 2, 2. etc. Zur Trageweise: Wilpert J., *Gewandung*, 1898, 10, Abb. 10.

<sup>486</sup> Clem.Al., *paed.* 2, 10, 108. Tatsächlich findet sich immer wieder der Vw. auf weiße Kleider: Jesus Kleider (bei seiner Verklärung) werden weiß wie Licht (Mt., 17,2; Lk., 9, 28); kein Färber kann sie so weiß machen (Lk., 9, 3); Engel

dem christlichen Glauben entsprechen und die Bescheidenheit zum Ausdruck bringen<sup>487</sup>. Allerdings war die Produktion von weißen Stoffen einigermaßen aufwändig, sodass die meisten Christen wohl eher naturfarbene Kleider getragen haben dürften<sup>488</sup>. Vor diesem Hintergrund erhärtet sich die Vermutung, dass sich die Empfehlung des Clemens wohl auf Festtagskleidung bezog. In der Tat beklagt sich derselbe Autor, dass die Gläubigen mit den Kleidern nach der Messe auch ihren Charakter wechselten, was den festlichen Charakter der Kleider deutlich belegt<sup>489</sup>. Zusätzlich bestätigt findet sich diese Beobachtung in der Vorschrift, saubere Kleider für den Gottesdienst zu tragen<sup>490</sup>. Allerdings geben unsere bisherigen Quellen nur für die Kleidung im griechischen Teil des Imperium Auskunft.

Im Lauf des 2. Jahrhunderts fällt gleichwohl auf, dass sich mit dem christlichen Glauben auch griechische Sprache und Kleidung im westlichen Teil des Reiches durch- und festzusetzen vermochte<sup>491</sup>. Neben dem Pallium konnte sich im Westen nun allmählich auch die *tunica talaris et manicata* behaupten<sup>492</sup>. Es mag ein Zufall sein, dass sich griechische Kleidung und Christentum weit-

---

tragen ein schneeweißes Gewand (Mt., 28, 3; Mk., 16, 5; Lk., 24, 4); bei Jesu Himmelfahrt sind Weißgekleidete zugegen (Act., 1, 10); Jesus kehrt in weißem Gewand wieder (Off., 1, 13/6); Märtyrer empfangen weiße Kleider (Off., 6, 11). Braun J., Gewandung, 1907, 754-760; Schürer E., Jüdische Volk, 41909, 2, 338f; Hermann A., Art. Farbe, in: RAC 7, 1969, 413-447; v.a. 413ff; Steigerwald G., Purpurgewänder, 1999, 6.

<sup>487</sup> Obwohl weißen Kleidern in vielen, ja wohl in den allermeisten antiken Kulturen der Mittelmeerwelt religiöse Bedeutung zukam, geht die christliche Vorliebe für diese Kleiderfarbe auf jüdischen Traditionen zurück. Siehe v.a. 1. Clem., 8, 4. Allg. Wilpert J., Gewandung, 1898, 7ff; Wächter T., Reinheitsvorschriften, 1910, 15-24 (weitere Vw.); Latte K., Religionsgeschichte, 1960, v.a. 403; Pausch M., Tunika, 2003, 16ff; A. 20 (weitere Lit.).

<sup>488</sup> Gefärbte Kleider waren natürlich grundsätzlich teurer als "farblose". Um möglichst weiße Wolle zu erhalten, hielt man sich bspw. Schafe, die von Geburt an mit Decken umwickelt waren – sog. *pellitae oves*. Varro, rer.rust. 2, 2, 18. Ausf.: Marquardt J., Privatleben, 21964, 2, 474-501; bes. 478.

<sup>489</sup> Clem.AL., paed. 3, 1, 1; 10, 1; 10, 4; 23, 4.

<sup>490</sup> Jak., 2, 2ff. (zit.: A. 476); Clem.AL., strom. 4, 22, 141, 2; ders., paed. 3, 11-23. Tertullian (orat. 13, 1) war der erste, der umgekehrt betonte, dass ein reines Gewissen weit wichtiger sei als saubere Hände: "*Ceterum quae ratio est manibus quidem ablutis, spiritu vero sordente orationem obire, quando et ipsis manibus spiritalis munditiae sint necessariae, ut a falso, a caede, a saevitia, a veneficiis, ab idololatria ceteris que maculis, quae spiritu conceptae manuum opera transiguntur, purae alleventur?*" Für spätere Zeit: Hier., comm.Ez. 13, 44.

<sup>491</sup> So bspw. Marucchi O., Handbuch der christlichen Archäologie, 1912, 561; ähnlich Wilpert J., Gewandung, 1898, 10f. Siehe aber Bieber M., Tracht, 21967, 41ff; passim; Bonfante L., Costumes, 1973, 587.

<sup>492</sup> Die römische Tunika hatte ursp. keine Ärmel und wurde allg. gegürtet getragen. Im Osten war dagegen als "Unterkleid" die *tunica talaris et manicata* üblich. Diese besaß lange Ärmel und wurde zumeist ungegürtet (*discincta*) getragen und war im Westen als "weibisches" Kleid verschrien. V.a.: Gell., noct.Att. 6, 12: "*Eas tunicas Graeco vocabulo nostri chitidotas appellaverunt feminisque solis vestem longe lateque diffusam indicere existimaverunt.*" Im Laufe des 3. Jhs häufen sich die Darstellungen der langärmeligen Tunika v.a. auf christlichen selten auch auf paganen Darstellun-

gehend zeitgleich im Westen ausbreiteten; doch ist auch ein kausaler Zusammenhang durchaus vorstellbar, wenn auch kaum zu beweisen. Der höhere Tragekomfort des Pallium gegenüber der Toga kann jedenfalls nicht den Ausschlag gegeben haben.

#### 4. 1. 2. Der Ursprung der Paramente in den schriftlichen Dokumenten

Da das Christentum augenscheinlich aus der jüdischen Tradition keine priesterlichen Kleider übernommen hatte, und sich die Christen in ihrer Kleidung – zumal im Osten – nicht von der Umwelt abhoben, ist der Ursprung jeglicher bischöflich-repräsentativer Gewandung im liturgischen Bereich zu suchen. Umso mehr überrascht es, dass sich keinerlei Hinweise auf eine priesterliche Gewandung bis ins 2. Jahrhundert finden lassen.

Bei einiger Überlegung, liegt der wichtigste Grund, weshalb das Christentum in den ersten beiden Jahrhunderten kein Priesterkleid kannte, doch sehr nahe: Unabdingbare Voraussetzung priesterlicher Gewänder wäre die Existenz eines Amtspriestertums gewesen, was bis dahin noch nicht der Fall war<sup>493</sup>. Besaßen die christlichen Gemeinden ursprünglich noch keine Amtspriester, so gab es nach dem jüdischen Krieg (66-73) und spätestens dem Bar-Kochba-Aufstand (132-135) kein jüdisches Priestertum mehr, dessen Gewandung als geeignetes Vorbild hätte dienen können. Obwohl das Fehlen einer priesterlichen Kleidung bis zu diesem Zeitpunkt somit erklärbar ist, muss mit der Ausbildung der Ämtertrias das Bedürfnis nach einer repräsentativen Gewandung vor allem im Kontext der Liturgie stark zugenommen haben. Dessen ungeachtet verlegt die *communis opinio* die Geburtsstunde priesterlicher Gewänder in das späte 4. Jahrhundert<sup>494</sup>.

Irenaeus ist der erste christliche Autor, der priesterliche Kleider erwähnt. "*Die Talartunika, das Logium und die übrigen Priesterkleider waren aus fünf Stoffen gewebt ...*"<sup>495</sup> Das Zitat stammt aus einem Abschnitt, in welchem Irenaeus die Bedeutung der Zahl fünf nachzuweisen sucht. An der abgedruckten Stelle führt er als Beleg die jüdischen Priesterkleider ins Feld. Unbestreitbar bestätigt die Stelle immerhin, dass die Vorstellung einer Priesterkleidung für Christen nicht ungewöhnlich

---

gen. Siehe Aug., *doctr.christ.* 3, 12[20] (zit.: A. 1113). Vgl.: Cic., *Catil.* 2, 10, 22; ders., *Clod. et Curion.* 5, 1; Quint., *inst.orat.* 9, 3, 138f; Gell., *noct.Att.* 23, 21, 1; Horat., *epod.* 1, 32ff. Vgl. Wilpert J., *Katakombenmalereien*, 1903, 1, 67f; siehe dagegen zu Recht kritisch: Kolb F., *Mäntel*, 1973, 101f; Goette H.R., *Togadarstellungen*, 1989, 8ff. Überblick: Pausch M., *Tunika*, 2003, 71-137.

<sup>493</sup> Siehe oben Kap. 2. 1f.

<sup>494</sup> Zuletzt z.B.: Haensch R., *Die Rolle der Bischöfe im 4. Jahrhundert*, in: *Chiron* 37, 2007, 176f. (weitere Lit.). Ausf.: unten Kap. 5. 1.

<sup>495</sup> Iren., *adv.haer.* 2, 24, 4: "*Talaris et logium et reliqua sacerdotalis compositio de quinque contexta sunt: habebant enim aurum et hyacinthum et porpuram et coccinum ac byssum.*" Die Passage ist nur in der lat. Ü. erhalten. Vgl. Braun J., *Gewandung*, 1907, 65, A. 6.



und oder gar undenkbar war. Zwei Kleidungsstücke werden mit Namen (Talartunika und Logium) genannt, weitere Kleidungsstücke (*reliqua compositio sacerdotalis*) werden summarisch hinzugefügt. Bei dieser Beschreibung fällt auf, dass die Talartunika nicht Teil der jüdischen Priesterkleidung war und schon gar nicht unter dieser Bezeichnung<sup>496</sup>. Zugleich genoss die Talartunika im westlichen Teil des Imperium in dieser Zeit den Ruf eines barbarischen und weibischen Kleidungsstückes<sup>497</sup>. Die Beschreibung kennzeichnete somit wohl eher einen christlichen denn einen jüdischen Priester. Ein unanfechtbarer Beweis christlicher Paramente mag durch diesen Passus freilich noch nicht gelingen.

Am Ende des 2. Jahrhunderts entstand aus der Feder Tertullians die Schrift *de pallio*<sup>498</sup>. Eine Metapher, die der Autor in dieser Schrift immer wieder gebraucht, ist die Gleichsetzung verschiedener philosophischer und geistiger Strömungen mit unterschiedlichen Kleiderformen, über die sich der Intellektuelle allesamt lustig macht<sup>499</sup>. Dem paganen, dem alten Römer, der natürlich in Gestalt der Toga auftritt, wird der neue, der christliche Mensch in Gestalt des Pallium gegenübergestellt<sup>500</sup>.

Schließlich beschreibt Tertullian die neue Aufgabe und Ehre des Pallium: "*In der Tat, da das Pallium nun zum ersten Male dieser Weisheit, welche dem so törichtem Aberglauben widerstrebt, als Kleid dient, so ist es ein über alle Kleider und Göttergewänder erhabenes Kleid und ein über die heiligen Mützen und Kopfbänder gehender priesterlicher Schmuck. Senke dein Auge und ehre die Tracht, ...*"<sup>501</sup> Andererseits fordert Tertullian am Ende des kleinen Traktats den ehemaligen Philo-

---

<sup>496</sup> Jüdische Priesterkleider: bes. 2. Mos., 28; 39, 27-29; Ez., 44, 17-19; Flav.Jos., bel.Jud. 5, 5, 7; ders., ant. 3, 7, 1-3; - 20, 9, 6. Vgl. Schürer E., Jüdische Volk, 41909, 1, 319; 338f; v.a. 339, A. 7; Krauss S., Talmudische Archäologie, 1966, 1, 131-36; 160-185; 3, 223-225; Kreißig H., Feldman L.H., Jew and Gentile, 1993, 111, v.a. A. 14 (Lit); Goldman R., Dress, 2001, 163-181; Leutzsch M., Kleidung, 2005, 21-23; bes. A. 85.

<sup>497</sup> Siehe oben S. 95; v.a. A. 492.

<sup>498</sup> Wahrscheinlich i.J. 205 entstanden. Die Schrift *de pallio* wurde von Richard Klein (Tertullian, 1968, 89-101) m.E. einleuchtend interpretiert. Allerdings ließ Klein in seiner Studie die Frage unberücksichtigt, inwieweit Tertullians Schrift Auskunft über das tatsächliche Kleidungsverhalten der Christen auszusagen vermag. Vgl. zuletzt Brennan C.T., *De Pallio*, 2008, v.a. 259-67. Zur Datierung v.a.: Barnes T., Tertullian, 1985, 3-59; bes. 35ff.

<sup>499</sup> Belege bei: Klein R., Tertullian, 1968, 80ff. Das Pallium war das Gewand der Philosophen und Lehrer. Allerdings trugen diese Berufsgruppen traditionell das Pallium über nackter Haut, sodass eine Schulter (meist die rechte) und Teile der Brust unbedeckt blieben – also nach Art der *exomis*. Diese Tatsache ist gerade für formelhafte, bildliche Vergleiche von großer Bedeutung. Siehe Georges LDHW 1, 2566, *exomis*. Ausf.: Hahn J., Der Philosoph, 1989, 34ff.

<sup>500</sup> Vgl. Apul., flor. 20, 10. Klein R., Tertullian, 1968, v.a. 91ff.

<sup>501</sup> Tert., pallio 4, 10, 4: "*Enimvero cum hanc primum sapientiam vestit, quae vanissimis superstitionibus renuit, tunc certissime pallium super omnes exuvias et peplos augusta vestis super que omnes apices et titulos sacerdos suggestus. Deduc oculos, suadeo, reverere habitum, unius interim erroris tui renuntiatorem.*" Ü. nach: Kellner H., BKV 1, 7, 27f.

sophenmantel auf, sich zu freuen, hat er doch fortan eine neue, ehrenvolle Aufgabe gewonnen, indem er "das Christentum" kleidet<sup>502</sup>. Ich denke nicht, dass Tertullian gänzlich im übertragenen Sinn zu verstehen ist; seine Metaphern waren selbst für Zeitgenossen nur dann zu verstehen, wenn sie zumindest in der Realität verankert waren<sup>503</sup>.

Da das Pallium traditionell die Kleidung der Lehrer war, lässt sich mit aller gebotenen Vorsicht mutmaßen, dass es auch im Christentum Priestern als repräsentatives Gewand diente<sup>504</sup>. Zum einen weist die Formulierung "*sapientiam vestit*" in diese Richtung<sup>505</sup>. Eine weitere Kleidermetapher ist noch eindeutiger. Der christliche Priester tritt in Gestalt des Pallium in Erscheinung und wird dem Pontifex Maximus, der wiederum prägnant durch den *apex* charakterisiert ist, antithetisch gegenüber gestellt<sup>506</sup>. In diesem metaphorischen Vergleich steht nun das Pallium unzweifelhaft als Platzhalter für den christlichen Priester. Als letzter Beleg sei nochmals auf das eingangs angeführte Zitat verwiesen, in dem der Autor expressis verbis von den Priestern spricht, die sich mit dem Pallium bekleidet hätten. Da die Schrift *de pallio* keineswegs nur für Karthago verfasst wurde, gilt das bisher Gesagte *cum grano salis* für die afrikanischen Provinzen, möglicherweise für den gesamten Westen.

---

Der Begriff *exuvia* muss nicht zwangsläufig mit "Rüstung" übersetzt werden. Der lat. Begriff umfasst auch das Bedeutungsfeld von "Gewand". Der Kontext legt m.E. diese Bedeutung nahe. Georges LDHW 1, 2646, *exuvia*. Ähnlich Hunink V., *De pallio*, 2005, 240.

<sup>502</sup> Ebda 6, 21: "*Gaude pallium et exulta! Melior iam te philosophia dignata est ex quo christianum vestire coepisti.*" Mit Vw. auf diese Stelle muss folgende Behauptung Joseph Brauns (*Gewandung*, 1907, 65, A. 3) angezweifelt werden: "*Übrigens ist die Behauptung, Tertullian empfehle dasselbe (i.e. Pallium) als für den christlichen Priester einzig passend, durchaus unzutreffend. In der ganzen Schrift findet sich davon kein Wort.*" Vgl. dagegen oben A. 501; und unten S. 101; A. 518.

<sup>503</sup> Dagegen zuletzt Hunink V.J.C., *De Pallio*, 2005, v.a. 21f; ähnlich Brennan C.T., *De Pallio*, 2008, 266f.

<sup>504</sup> Vincent J.C. Hunink (*De Pallio*, 2005, v.a. 21-23; Zit.: 23) scheint in seinem Kommentar von *de pallio* jede Ernsthaftigkeit absprechen zu wollen: "*It is difficult to see any other aim of the speaker than that of delivering a good, persuasive, or, at least, entertaining speech.*" Dagegen aber: Brennan C.T., *De Pallio*, 2008, 260.

<sup>505</sup> Freilich könnte auch die Gesamtheit der Christen aus der Sicht Tertullians bes. Weisheit zukommen. Aber aufgrund der exakten Vergleiche und Gegenüberstellungen, kann man wohl erwarten, dass dem paganen Lehrer ein christlicher gegenübergestellt wird. Und da die Lehre in dieser Zeit bereits an die Ämter geknüpft war (siehe oben Kap. 2, 1f), muss die Aussage Tertullians m.E. so gedeutet werden, dass der Lehrer – sprich: Bischof – sich dieses Mantels bediente.

<sup>506</sup> Ebda 4, 10, 4. Die bildhafte Sprache mag über den literarischen Reiz hinaus auch eine Art Selbstschutz für Tertullian geboten haben. Diese Vorsichtsmaßnahme wäre aufgrund der Tatsache, dass der Oberpontifikat traditionell vom Kaiser besetzt war, durchaus berechtigt. Allg.: Klein R., *Tertullian*, 1968, 54ff; v.a. 91ff; vgl. dagegen Moreau J., *Christenverfolgung*, 1961, 72; Daniélou J./Marrou H.J., *Geschichte der Kirche*, 1963, 170. Zu *apex* v.a. Latte K., *Religionsgeschichte*, 1960, 157; 203; 404; Rekonstruktion: Goldman N., *Roman Clothing*, 2001, 216, Abb. 13, 4.

Das erste Mal von einer dem Gottesdienst vorbehaltenen priesterlichen Kleidung spricht Origenes: "... *aliis indumentis sacerdos utitur dum est in sacrificiorum ministerio, et aliis cum procedit ad populum, ...*"<sup>507</sup> Die Aussage des Origenes führt in ihrer Unmissverständlichkeit über die bisherigen Zeugnisse hinaus. Freilich gibt Origenes keinerlei Auskunft darüber, ob beziehungsweise inwiefern sich dieses liturgische Gewand von der Alltagskleidung unterschied. Diese Lücke können wir aber mit den Erkenntnissen aus Tertullians Schrift schließen.

In der *passio Perpetuae et Felicitatis* finden sich chronologisch gesehen die nächsten Hinweise<sup>508</sup>. Perpetua hat in der Nacht vor ihrer Hinrichtung einen Traum, in dem ihr der Diakon Pomponius erscheint<sup>509</sup>. Bei dieser Begegnung trägt Pomponius ein weißes, ungegürtetes Gewand<sup>510</sup>. Der Hinweis, dass der Diakon sein Kleid ungegürtet trug, deckt zweierlei auf: Erstens beweist dies, dass es sich beim Kleid des Diakon um ein Untergewand handelte<sup>511</sup>. Zweitens belegt die Stelle, dass der Geistliche sein Gewand nicht nach römischer Sitte trug, sondern – und dies bedurfte augenscheinlich eines gesonderten Hinweises – eben ungegürtet<sup>512</sup>. Diese kurze Angabe war ausreichend, um in der Vorstellung des zeitgenössischen Lesers das Bild eines Mannes zu evozieren, der mit einer *Talartunika* bekleidet war. Als Schuhwerk hatte der Diakon *galliculae* umgeschnallt<sup>513</sup>. Damit sind

---

<sup>507</sup> Orig., *lev.hom.* 4, 6 (in der lat. Ü. Rufins). Obwohl Origenes im übertragenen Sinn verstanden werden will, ist die Passage in ihrer Aussage unmissverständlich. Diese Stelle wurde in der Wissenschaft ausnahmslos als unzeitgemäßer "Ausreiser" behandelt. Dem ist entgegenzuhalten, dass – v.a. nach den obigen Ausführungen – hier ein Beleg vorliegt, den man mithin erwarten sollte. Dagegen u.a. Pavan V., *Vestments*, 1992, 864ff; Martorelli R., *Influenze religiose sulla scelta dell'abito*, in: *AnTard* 12, 2004, 243.

<sup>508</sup> Man nimmt heute mehrheitlich an, dass der lat. Text der ursprüngliche ist. Dazu Amat J., *Passion de Perpétue et de Félicité*, 1996, 51-66 (weitere Lit.).

<sup>509</sup> *Pass.Perp.Felic.*, 10, 1f.: "*Pridie quam pugnaremus, video in horomate hoc: venisse Pomponium diaconum ad ostium carceris et pulsare vehementer. Et exivi ad eum et aperui ei; qui erat vestitus discincta candida, habens multiplices galliculas.*"

<sup>510</sup> Die *communis opinio* folgt dem Postulat Joseph Brauns (*Gewandung*, 1907, 101) und geht davon aus, dass "... die Albe ... nach der Vorschrift des Missale und uraltem(!) Brauch gegürtet werden ..." musste. Freilich sind schon die Ausführungen Brauns in sich widersprüchlich oder zumindest missverständlich und mit "uralt" kann wohl nichts anderes als die ausgehende Spätantike oder das frühe MA. gemeint sein. Denn etwas später (ebda 103) resümiert Braun: "*Aus vorkonstantinischer Zeit haben wir keine Nachricht über die Verwendung eines Gürtels im liturgischen Dienst.*" Dieser letzten Feststellung ist vorbehaltlos zuzustimmen. Entgegen der landläufigen Usance scheinen die Christen auf die Benutzung eines *cingulum* verzichtet zu haben.

<sup>511</sup> Marquardt J., *Privatleben*, 2<sup>1964</sup>, 2, 550ff. Dazu oben A. 474 und A. 492.

<sup>512</sup> Vgl.: Plaut., *Poen.* 1303; Cic., *Catil.* 2, 10, 22; v.a. Clod. et Curion., 5, 1; Quint., 11, 3, 138.

<sup>513</sup> Zit.: oben A. 509. Alfons Müller (*BKV* 1, 14, 1913) übersetzte den Ausdruck "*galliculae multiplices*" mit "*allerlei Verzierungen am unteren Saume*". Leider hat Müller seine Wortwahl nicht dokumentiert, sodass diese reizvolle Über-

wohl *gallicae* gemeint<sup>514</sup>; auch hierbei handelt es sich um eine unrömische Tracht<sup>515</sup>. Im diocletianischen Höchstpreisedikt wurde die *gallica* mit der griechischen *τροχάς* gleichgesetzt, sodass man sich hierunter wohl eine Art von Sandale vorstellen muss<sup>516</sup>. Dass die ungewöhnlich genauen Gewandbeschreibungen, wiewohl sie aus einem Traum entstammen, durchaus der zeitgenössischen Empirie entsprachen, kann kaum bezweifelt werden.

Weshalb aber erwähnt der Autor diese einigermaßen deplatzierten Details? Eine mögliche, ja wahrscheinliche Antwort findet sich in der Schrift *de doctrina christiana*, die rund zwei Jahrhunderte später von Augustinus verfasst wurde. Augustinus stellte in dieser Schrift fest, dass die lange Tunika bei den "alten Römern" in einem schlechten Ruf stand<sup>517</sup>. Damit wird aber verständlich, weshalb es der Schreiber der *passio* für nötig empfand, die Kleider des Diakon zu beschreiben: Sie entsprachen nicht der allgemeinen, römischen Kleidungsnorm.

Leider beschreibt die *passio Perpetuae* den Diakon und seine Kleidung nicht im liturgischen Kon-

---

setzung wohl zu Recht in den neueren Übersetzungen kaum Beachtung fand. Es lohnt diese Begriffe genauer zu untersuchen. In der wichtigsten HS (Casinensis MM. 204) und noch zwei weiteren HS (Parisiensis 17626; Ambrosianus C 210 Inf; also: in 3 von insgesamt 9 lat. HS) findet sich: "*calliculas*". Die Korruptele ist mit größter Wahrscheinlichkeit durch die Seltenheit und im 10.-12. Jh., aus der die HS stammen, wohl längst vergessenen "*gallicae*" zu erklären. Die begriffliche Ähnlichkeit zu den ungleich bekannteren *caligae* (etwa: Caligula) mag die Schreiber zur Formung von "*calliculae*" verleitet haben. In mehreren HS (u.a. Parisiensis 17626) findet sich "*ex auro et argento*" ergänzt; diese Glosse kann ich mir nicht erklären. In der griech. Ü. werden die beiden Begriffe mit "*ποικίλα ὑποδήματα*" wiedergegeben. Damit hat sich in die griech. Ü. eine Vieldeutigkeit eingeschlichen, die dem lat. Urtext nicht zu eigen war. Vgl. Pape W., GDHW, 2, 650: *ποικίλος*; ebda 2, 1215: *ὑποδήμα*. Allg.: Amat J., SC 417, 1996, 55-66; 90 (Stemmata); 134 (Text).

<sup>514</sup> Es ist schwierig die Gestalt dieses Schuhwerks exakt zu bestimmen. Siehe etwa: Gell., noct.Att. 13, 22, 6. Dazu Goldman N., Roman Footwear, 2001, 109f; 102, Abb. 6, 1 (r).

<sup>515</sup> Im Gegensatz zu den *calcei*. Vgl. Cic., Phil. 2, 76. Goldman N., Roman Footwear, 2001, 116-22; 102, Abb. 6, 1(h, n, q).

<sup>516</sup> Pape W., GDHW, 2, 1153: *τροχάς*. Goldman N., Roman Footwear, 2001, 109.

<sup>517</sup> Aug., doct.christ. 3, 12(20). Zit.: A. 1113; vgl. A. 492. Häufig stößt man in der Lit. auf die Behauptung, für die Bewohner der afrikanischen Provinzen hätte sich die Bezeichnung "*discincti afri*" etabliert. Als Beleg wird ohne genauere Angabe auf die *passio Perpetuae et Felicitatis*(?) verwiesen, wo sich der Ausdruck jedoch nicht finden lässt. Einzige Belegstelle (worauf aber nachgerade nie verwiesen wird): Verg., Aen. 8, 722-26: "... *discinctos ... Afros* ...". Aber auch die Vergilstelle eignet sich nicht zum Nachweis ungegürteter Afrikaner. Zum einen beschreibt Vergil a.O. nicht allg. die Bewohner der nordafrikanischen Provinzen. Zum anderen kann nicht einfach davon ausgegangen werden, dass eine solche Aussage ihre ohnehin schon eingeschränkte Gültigkeit über so lange Zeit bewahrte. Die Behauptung, dass die Bewohner der afrikanischen Prov. grundsätzlich ihre Kleidung ungegürtet trugen, ist zurückzuweisen. Vgl. aber: Wilpert J., Gewandung, 1898, 4; ders., Katakombenmalereien, 1903, 1, 67, A. 5. In Abhängigkeit davon bspw.: Marucchi O., Handbuch der christlichen Archäologie, 1912, 559f, A. 2; Leclercq H., Vêtement, 1953, 2995, A. 6. Zuletzt auch Brennan C.T., De Pallio, 2008, 262.

text, sodass man – streng genommen – nicht zwangsläufig von der Beschreibung von Paramenten ausgehen kann. Allein man darf wohl mit aller gebotenen Vorsicht vermuten, dass der Geistliche Perpetua im Traum in seiner "Amtskleidung" erschienen ist.

Die Schrift *de bono patientiae* – entstanden aus der Feder Cyprians in den frühen 50er Jahren des 3. Jahrhunderts – wurde in der Forschung wiederholt herangezogen, um zu belegen, der Autor habe sich grundsätzlich gegen das Pallium ausgesprochen<sup>518</sup>. Worauf sich die Forschung beruft, ist folgende, sinngemäße Aussage Cyprians: "*Wir aber legen die Weisheit nicht in der Kleidung an den Tag.*"<sup>519</sup> In der Tat wandte sich der Bischof gegen die Philosophen, die er – ähnlich wie Tertullian – über ihre Kleidung charakterisiert. Ohne die Kleidung beim Namen zu nennen, kritisiert er jene, die "*ohne Scham die Brust offen und halbnackt zur Schau*" stellten. Doch wandte sich Cyprian tatsächlich allgemein gegen das Pallium, das nach unserer bisherigen Erkenntnis (auch) den Klerus bekleidete?<sup>520</sup> Zwei Beobachtungen sind zentral für die Beantwortung dieser Frage. Zum einen fällt auf, dass Cyprian sich an keiner Stelle *expressis verbis* gegen das Pallium ausspricht. Zum Zweiten benannte er ganz unmissverständlich, was ihn an der Philosophentracht störte: Die halbnackte Brust<sup>521</sup>. Nun kann die Brust nur dann halbnackt unter einem Pallium zum Vorschein kommen, wenn man darunter keine Tunika trägt<sup>522</sup>. Die Christen aber trugen, nach allem was wir bisher erfahren konnten, seit jeher eine lange Tunika unter dem Pallium. Mit "Gewand der Weisheit" bezeichnete Cyprian folglich nicht das Pallium an sich, sondern die Art der Philosophen diese zu tra-

---

<sup>518</sup> So bereits Wilpert J., *Gewandung*, 1898, 9ff; v.a. 11; ders., *Katakombenmalereien*, 1903, 1, 74f; Braun J., *Gewandung*, 1907, 65; 620f. Neuere Arbeiten folgen durchweg den Ausführungen dieser grundlegenden Arbeiten. Bspw.: Bieber M., *Tracht*, 1967, 38f; 43; Potthoff A., *Kleidungsbezeichnungen*, 1992, 151-155.

<sup>519</sup> Cypr., *bon.pat.* 2-3: "*Nam si patiens ille est qui est humilis videmus esse nec mites sed sibi multum placentes et, hoc ipso quod sibi placent, Deo displicentes, apparet illic non esse patientiam, ubi sit insolens adfectate libertatis audacia et exerti ac seminudi pectoris inverecunda iactantia. Nos autem, fratres dilectissimi, qui philosophi non verbis sed factis sumus, nec vestitu sapientiam sed veritate praeferimus, qui virtutum conscientiam magis quam iactantiam novimus, qui non loquimur magna sed vivimus, quasi servi et cultores dei patientiam quam magisteriis caelestibus discimus obsequiis spiritalibus praebeamus.*" Allg. zur Schrift: Conway M.G.E., *De bono patientiae*, 1957, v.a. 108-112. Vgl. dazu Rosen K., *Von der Torheit der Heiden*, 2000, 124-51.

<sup>520</sup> Oben S. 98; A. 499-502.

<sup>521</sup> Vgl. Cic., *Phil.* 2, 111 (ähnliche Kritik an Antonius). Dazu Hessel J., *Dress in Late Republic*, 2001, 136f.

<sup>522</sup> Allerdings trugen die Philosophen – ganz zum Unterschied zu den Christen – das Pallium nach Art der Exomis und zwar direkt auf der Haut, also ohne Tunika (bereits oben A. 499). Vgl. dazu die Philosophendarstellungen: Gerke F., *Sarkophage*, 1940, 271ff; Taf. 49, 1; Bovini G./Brandenburg H., *Repertorium. Rom und Ostia*, 1967 2, Taf. 144 (Nr. 912, 1); Amedik R., *Vita Privata*, 1991, 140, Nr. 115 (sie spricht von "Hüftmantel[?]"); Taf. 56, 2; Zanker P., *Sokrates*, 1998, 272ff. Vgl. dagegen: Lange U., *Ikonographisches Register*, 1996, v.a. Stichwörter: Apostel und Christus.

gen<sup>523</sup>. Dies muss als Bemühung der Christen verstanden werden, die Tracht der eigenen geistlichen Autoritäten von jener der Philosophen abzuheben. Diese Bemühung ist durchaus verständlich, gab es doch keine distinktive christliche Kleidung.

Das nächste Schlaglicht auf die bischöfliche Gewandung werfen die proconsularischen Akten Cyprians<sup>524</sup>. Erneut liegt eine auffällig genaue Auflistung von Kleidungsstücken vor, die der Bischof bei seiner Hinrichtung getragen hat<sup>525</sup>. Als Obermantel trug er entweder die Lacerna oder den Byrrus<sup>526</sup>. Frank Kolb konnte plausibel machen, dass die Lacerna das Pendant zur griechischen *μανδύη* war, und dass – um einen Blick in die Zukunft zu werfen – in späterer Zeit "... Patriarchen und Bischöfe der byzantinischen Kirche die *μανδύη* als außerliturgisches Ehrenkleid trugen."<sup>527</sup> In der Zeit des Cyprian war die Lacerna ihrer Form nach ein Mantel, der für Aufenthalte im Freien genutzt wurde<sup>528</sup>. Der Mantel konnte zwar dick und funktional sein, doch scheint es ihn immer häufi-

---

<sup>523</sup> Dagegen bezeichnen L'Orange H.-P. und Nordhagen P.J., (Mosaik, 1960, 56; 82; z.B.: Abb. 48) die Aposteln offensichtlich allein deshalb als "*Philosophen*", weil sie u.a. mit einem Pallium bekleidet sind. Die Darstellungen mögen sich immerhin aus paganen Philosophendarstellungen herleiten, sie wollen die höchsten christlichen Autoritäten jedoch nicht als solche verstanden wissen. In der Tat stellt die christliche Ikonographie sie schon in vorconstantinischer Zeit mit hartnäckiger Stetigkeit in weißer, langer und langärmeliger Tunika und einem Pallium bekleidet dar. Nur in seltensten Ausnahmen tragen sie das Pallium nach Art der Philosophen. Siehe z.B. die klassischen Philosophendarstellungen: Bovini G., *Sarcophagi paleocristiani*, 1949, Abb. 45; 47; 48; 74; (Bovinis Dat. sind meist überholt; hierzu orientiere man sich an der neueren Lit.); Ewald B.C., *Philosoph*, 1999, Taf. 13, 2; 14, 1; 16, 1; 25; 26, 1ff; 27, 2; etc. Vgl. dagegen die Darstellungen christlicher Lehrer/Bischöfe/Apostel: Bovini G., *Sarcophagi paleocristiani*, 1949, 72; Ewald B.C., *Philosoph*, 1999, 35, 2. Allg.: Wilpert J., *Gewandung*, 1898, 9ff; Braun J., *Gewandung*, 1907, 620f; Bieber M., *Tracht*, 1967, 38f; 43; Potthoff A., *Kleidungsbezeichnungen*, 1992, 151-155; dagegen Holl O., *Art. Philosoph*, in: LCI 3, 425-428. Vgl. oben A. 522.

<sup>524</sup> Dazu bes. Zocca E., *Santo Vescovo*, 1997, 474-478.

<sup>525</sup> *Acta Cypr.*, 5: "*Et ita idem Cyprianus in agrum Sexti productus est, et ibi se lacerna byrro exspoliavit, et genu in terra flexit, et in orationem se Domino prostravit. Et cum se dalmatica exspoliasset, et diakonibus tradidisset, in linea stetit, et coepit spiculatorem sustinere.*" Vgl. dazu Pont., v.Cypr. 18.

<sup>526</sup> Es ist undenkbar, dass der Bischof zwei nahezu identische Mäntel übereinander getragen haben soll. Joseph Braun war m.W. der erste, der die einleuchtende Vermutung äußerte, dass sich der Begriff *lacerna* zu einer Zeit, als der Begriff nicht mehr ohne Weiteres verstanden wurde, als Glosse zu *byrrus* in die Handschriften einschlich. Wilpert J., *Gewandung*, 1898, 18. Dagegen z.B.: Marquardt J., *Privatleben*, 1964, 2, 567, A. 10; Musurillo H., *Acts*, 2000, 2, 174, A. 1.

<sup>527</sup> Kolb F., *Mäntel*, 1973, 149; ausf. ders., *Paenula*, 1974, 93f.

<sup>528</sup> Auch dieser Mantel galt bis in die frühe Kaiserzeit als unrömisch. Cic., *Phil.* 2, 76; Suet., v.Aug. 40, 5. Der zweite Vw. zeigt, dass die Lacerna anstelle der Toga/Pallium getragen werden konnte. Allerdings konnte sie auch über der Toga getragen werden, wie eine Stelle bei Martial (14, 137) nahelegt. Dass es sich wahrscheinlich um einen dünnen Überwurf gehandelt haben wird, legt eine spätere Anekdote bei Augustinus (*serm.* 161, 1) nahe. Zur Lacerna: Kolb F.,

ger in leichterem, respektive schickerer Ausführung gegeben zu haben. Darunter trug Cyprian eine *dalmatica*<sup>529</sup>. Dieses Unterkleid ist seiner Form nach von einer Talartunika kaum zu unterscheiden, da sie im Gegensatz zu dieser lediglich etwas breitere Ärmel aufwies<sup>530</sup>. Ober- und Untermantel zog der karthagische Bischof vor der Hinrichtung aus. Zuletzt stand er nur mehr "*in linea*" da<sup>531</sup>. Weshalb, fragt man sich, machte sich der Schreiber die Mühe die einzelnen Kleidungsstücke des Bischofs aufzulisten? Sie schienen jedenfalls erwähnenswert und in irgendeiner Weise wohl auch ungewöhnlich. In der Tat trug Cyprian über der Dalmatik – wir können dieses Kleidungsstück durchaus als eine Art lange und weite Tunika behandeln – kein Pallium, wie es die bisherigen Eindrücke hätten erwarten lassen<sup>532</sup>. Möglicherweise erwarteten dies auch die Zeitgenossen, was folglich die Auflistung der Kleider erklären könnte. Doch was bedeutet das für die priesterliche Gewandung? Während die vorausgegangenen Belegstellen allesamt Kleriker charakterisierten, diese also gewissermaßen als Amtsträger in abstrakter Weise darstellten, beschreiben die Akten den Bischof in einer zweifelsfrei weltlichen Situation. Die Antwort liegt m.E. auf der Hand: Der Bischof wurde nicht in seinem liturgischen Kleid hingerichtet<sup>533</sup>. Somit belegt diese Stelle, entgegen der allgemeinen Deutung in der wissenschaftlichen Literatur, dass der Bischof außerhalb des liturgischen Rahmens seine Kleidung frei und seinem sozialen Stande entsprechend wählte. Diese Tatsache ist nicht überraschend, nachdem im Christentum zwischen liturgischer und alltäglicher Kleidung unter-

---

Mäntel, 1973, 150ff; zuletzt auch Hessel J., *Attitudes for Dress*, 2001, 136f.

<sup>529</sup> Joseph Braun ging in seiner Untersuchung stets vom *status quo* der liturgischen Kleidung aus und kam so zum irigen Schluss, die Dalmatik sei auch in der Antike ein Obergewand gewesen (Gewandung, 1907, 149f), als das sie sich im Laufe der Jahrhunderte entwickelte. Gerade am Zitat aus den Akten wird aber ersichtlich, dass Cyprian unter der Dalmatik in "Leinen" dand. Damit war nicht eine Tunika gemeint, wie Braun den Anschein erwecken möchte (zit.: A. 533) – der Schreiber hätte sie beim Namen genannt, wie die anderen Kleider auch. Ihm folgt Kolb F., *Kleidungsstücke*, 1976, 158: "*Er trägt unter dieser noch eine Tunika, was zeigt, daß die Dalmatik als eine Art Obergewand verwendet wurde.*"

<sup>530</sup> Joseph Braun (Gewandung, 1907, 251) spricht auch von "dalmatikartigen Tuniken"; ausf. Kolb F., *Kleidungsstücke*, 1976, 158ff.

<sup>531</sup> Vgl. Marquardt J., *Privatleben*, 1964, 2, 550. Mir unverständlich bleibt die Behauptung Rossana Martorellis (*Influenze religiose sulla scelta dell'abito*, in: *AnTard* 12, 2004, 243), Cyprian habe für die Hinrichtung lediglich die Dalmatik ausgezogen (*byrrus und lacerna?*) und stattdessen eine Tunika aus Leinen angezogen.

<sup>532</sup> Kolb F., *Kleidungsstücke*, 1976, 159.

<sup>533</sup> Joseph Braun versuchte hingegen aus diesem Abschnitt Erkenntnisse für die liturgische(!) Gewandung zu gewinnen (Gewandung, 1907, 250): "*Denn wenn er diesen Akten zufolge selbst im Alltagsleben außer der Tunika(!) und dem Mantel eine Dalmatik anzog, wird er es sicher erst recht in gleicher Weise bei der Feier der heiligen Geheimnisse gehalten haben, ...*" Dieser kausale Zusammenhang besteht selbst dann nicht, wenn man, wie Braun, den Tag der Exekution Cyprians zu dessen "Alltagsleben" zählt. Ihm folgte zuletzt: Martorelli R., *Influenze religiose sulla scelta dell'abito*, in: *AnTard* 12, 2004, 243.

schieden wurde, was wir ja bereits bei Origenes implizit vorweggenommen fanden<sup>534</sup>.

Ja, es scheint sich in dieser Zeit – glaubt man dem Papstbuch – tatsächlich die strikte Trennung von liturgischer und alltäglicher Kleidung vollzogen zu haben<sup>535</sup>. Stephanus – Zeitgenosse Cyprians und Bischof von Rom in den Jahren 254-57 – habe für seinen Klerus eine Kleidervorschrift erlassen: "*Er bestimmte, dass die Priester und Diakone (levitas) die geheiligten Gewänder im Alltag nicht benutzen sollten, sondern nur in der Kirche.*"<sup>536</sup> Obwohl uns die Quelle des Kompilators, aus der er sein Wissen speiste, unbekannt ist, gibt es vor dem Hintergrund des bisher Gesagten keinen Grund, an der Richtigkeit seiner Aussage zu zweifeln<sup>537</sup>. Neu an dieser Bestimmung ist lediglich, dass verboten wurde, die liturgische Kleidung außerhalb des kultischen Rahmens zu benutzen.

In der *passio Fructuosi episcopi, Auguri et Eulogi diaconorum*, deren historischer Wert vor allem daraus resultiert, dass sie schon bald nach dem Martyrium der Kleriker entstanden sein dürfte (etwa 260), findet sich eine weitere aufschlussreiche Episode<sup>538</sup>. Als Soldaten im Jahr 259 den Bischof von Tarragona abholen kamen, trat ihnen Fructuosus in Sandalen entgegen<sup>539</sup>. Er bat die *beneficarii* einzig darum, sich Schuhe anziehen zu dürfen (*calcio me*), was ihm auch gestattet wurde. Die kurze Bemerkung setzt offenkundig beim Leser das Verständnis voraus, dass es für einen Bischof unangebracht war, mit Sandalen bekleidet auf die Straße zu gehen respektive vor dem *praeses* Aemilianus zu erscheinen. Dies ist umso beachtlicher, als dass auf Sarkophagen Sandalen das am häufigsten abgebildete Schuhwerk ist<sup>540</sup>. Der Charakter des Textes lässt vermuten, dass es sich bei diesem Verhalten nicht nur um die persönliche Eitelkeit Fructuosus' handelte<sup>541</sup>. In diesem Zusam-

---

<sup>534</sup> Oben S. 99.

<sup>535</sup> Für sich allein genommen ist der *liber Pontificalis* keine tragfähige Quelle. Doch vor dem Hintergrund der *acta Cypriani* gewinnt die folgende Aussage deutlich an Gewicht. Zur Problematik des lib.Pont. siehe unten A. 1034.

<sup>536</sup> Lib.Pont., 24, 1: "*Hic constituit sacerdotes et levitas ut vestes sacratas in usu cottidiano non uti, nisi in ecclesia.*"

<sup>537</sup> Die Verfasser des lib.Pont. irren zumeist bei Angaben exakter Daten oder der Zuordnung bestimmter Ereignisse. Manchmal – v.a. bei zeitgenössischen Viten – lassen sich bewusste Parteiergreifungen beobachten. In diesem konkreten Fall gibt es jedoch keinen ersichtlicher Grund für eine bewusste Fälschung. Siehe v.a. Duchesne L., *Liber Pontificalis*, 31981, 1, ccxlvii-xlviii; 68; 154, v.a. A. 3.

<sup>538</sup> Dazu kurz: Musurillo H., *Acts*, 2000, xxxii; 176-185.

<sup>539</sup> Pass.Fruct.Aug.Eul., 1, 2: "*Et cum sensisset pedibulum ipsorum, confestim surrexit et prodivit foras ad eos in soleas.* (3) *Quibus Fructuosus dixit: Eamus; aut si vultis, calcio me. ...*" Zur Form der soleae: Goldman N., *Roman Footwear*, 2001, 105-111; 102, Abb. 6, 1(e; u); 106, Abb. 6, 5.

<sup>540</sup> Dies gilt nicht nur – wie man vielleicht meinen könnte – für die südlichen, wärmeren Regionen, sondern ebenso für die Nordwestprovinzen. Siehe bspw. Gerke F., *Sarkophage*, 1940, Taf. 47; Dassmann E., *Sündenvergebung*, Taf. 37.

<sup>541</sup> Es fällt auf, dass die Schuhe nirgends durch einen *terminus technicus* spezifiziert werden. Auch das Verb "*calcere*"



menhang gewinnt die Beschreibung der Kleider des Diakon in der *passio Perpetuae et Felicitatis* eine neue Bedeutung. Während Sandalen augenscheinlich dem Erscheinungsbild eines Bischofs nicht genügten, scheinen sie dem Rang eines Diakons angemessen<sup>542</sup>. Nur leider erfahren wir nicht, welche Schuhe Fructuosus anstelle der Sandalen angezogen hat<sup>543</sup>.

#### 4. 1. 3. Der Ursprung der Paramente in den bildlichen Quellen

Im folgenden Abschnitt stellen wir den bisherigen Ergebnissen bildhafte und plastische Darstellungen aus vorconstantinischer Zeit entgegen. Grundsätzlich kennt die vorconstantinische christliche Kunst nur drei Medien: Das Fresko, das Mosaik und das Relief.

Bemerkenswerterweise ist man sich seit vielen Jahrzehnten in der Wissenschaft einig, dass die Darstellung des Bischof Ambrosius (374-397) in der Kapelle von San Vittore del Ciel d'Oro in Mailand die früheste sei, die einen Bischof mit liturgischen Kleidern darstelle<sup>544</sup>. Zu dieser m.E. Fehleinschätzung führten nicht zuletzt unklare und zum Teil sogar widersprüchliche Definitionen des Begriffes "liturgische Gewandung"<sup>545</sup>. Nur wenn man sich von der Erwartung bestimmter Kleiderformen und Farben zu lösen bereit ist, lässt sich dem Ursprung der Paramente näher kommen. Ausgangspunkt muss also die seit Origenes belegte, sakrale Gewandung sein, die sich für uns vorerst nur dadurch von der Alltagskleidung unterscheidet, dass sie während der Liturgie getragen wurde. Später – wie Bischof Stephan bestimmte – sollte dieses Kleid ausschließlich für den Gottesdienst benutzt werden. Allein schon an diesem Erlass ist zu erkennen, dass die Gewandform außerhalb des christlichen Kultes nicht(!) distinktiv gewesen sein kann.

Um nicht Gefahr zu laufen, einen Zirkelschluss zu begehen, dürfen die bisherigen, deduzierten Erkenntnisse zur Form der sakralen Gewandung unsere Suche nach bildlichen Darstellungen nicht beeinflussen. Oder anders ausgedrückt: Die (vermutete) Gleichsetzung von liturgischer Kleidung mit weißer Talartunika und weißem Pallium müsste erst an den bildlichen Darstellungen bestätigt werden. Damit ist aber bereits die größte Herausforderung dieses Kapitels umrissen: Es kann nur

---

weist keineswegs auf einen speziellen Schuhtyp (*calceus*) hin, sondern bedeutet allg. "Schuhe-anziehen".

<sup>542</sup> Vgl. oben S. 99.

<sup>543</sup> Kurz vor seiner Hinrichtung möchte ein Lektor dem Bischof seine Schuhe ausziehen. Doch auch an dieser Stelle wird nur das bereits bekannte Verb (ex-/dis-)calcare benutzt. Die engl. Ü. von Herbert Musurillo (Acts, 2000, 2, 181) "remove the Sandals" ist eher unglücklich gewählt. Vgl. oben A. 539.

<sup>544</sup> Ratti A., *Il più antico ritratto*, 1897, 41f; Magistretti M., *Vesti ecclesiastiche*, 1897, 11; Venturi A./Sisson J.D., *Arte italiana*, 1901, 275; Courcelle P., *Ambroise*, 1973, 155f; Abb. 1; Sauser E., *Art. Ambrosius von Mailand*, in: LCI 5, 115f; Heinen H., *Der heilige Ambrosius, Bischof von Mailand*, in: TrThZ 106, 1997, 244; 257f.

<sup>545</sup> Unus pro multis: Volp U., *Tod und Ritual*, 2002, 127. Vgl. Lib.Pont., 24, 1. (zit.: A. 536). Siehe auch: S. 98; v.a. A. 507.

darum gehen, Darstellungen von Bischöfen im liturgischen Kontext ausfindig zu machen – eine Aufgabe, die freilich alles andere als einfach ist. Ließen sich aber solche Darstellungen ausfindig machen, ergäbe sich vielleicht die Möglichkeit, die liturgischen Kleider auch ihrer Form oder Farbe nach zu bestimmen.

Sucht man konkret nach Abbildungen von Bischöfen aus vorconstantinischer Zeit, gerät man recht schnell an Sarkophagreliefs und Katakombenmalereien. Die gewichtigsten Vorzüge des Freskos gegenüber dem Sarkophagrelief liegen allgemein darin, dass sich zum einen der christliche Kontext relativ einfach und vor allem meist eindeutig aus dem Umfeld erschließen lässt, und zum anderen in der Farbigkeit, die doch gerade für die Kleider ein zentraler Faktor gewesen zu sein scheint.

In der berühmten Priscillakatakombe an der Via Salaria (RC Pri 39; sog. *Capella Greca*) findet sich eine für uns relevante Darstellung<sup>546</sup>. Es handelt sich um eine Totenmahlszene, wie schon Theodor Klauser glaubhaft machen konnte<sup>547</sup>. Auf der Darstellung sind sieben Personen am sigmaförmigen Tisch zu erkennen. Alle tragen klar erkennbar weiße Kleider, wobei die zwei sicher als Männer zu identifizierenden Figuren Tuniken tragen<sup>548</sup>. Das augenscheinliche Fehlen des Pallium könnte hinreichend durch den Umstand erklärt werden, dass man es gewöhnlich bei Tisch auszog<sup>549</sup>. Die Schlussfolgerungen, die sich aus dieser Darstellung ziehen lassen, sind recht bescheiden<sup>550</sup>. Immerhin finden wir die weißen Kleider, wie sie uns seit Clemens von Alexandrien in den Texten begegnet sind, für christliche Kultfeiern – wozu ich die Totenfeiern rechnen möchte – bestätigt<sup>551</sup>. Dass sich in diesen Darstellungen keine Bischöfe erkennen lassen, muss nicht weiter

---

<sup>546</sup> Die Darstellung wurde von der älteren Forschung in das 2. Jh. datiert. Heute wird ihre Entstehung zumeist in das späte 3. Jh gesetzt. Tolotti F., *Priscilla*, 1970, v.a. 87ff. (zur Datierung); Nestori A., *Catacombe Romane*, 21993, 22-31; Dorsch K.-D./Seeliger H.R., *Katakombenmalereien*, 2000, 161ff; zuletzt Giuliani R., *Priscilla*, 2006, 164-75 (weitere Lit.). Vgl. Wilpert J., *Fractio Panis*, 1896; ders., *Katakombenmalereien*, 1903, 1, 286f; 2, Taf. 15, 1; Styger P., *Die römischen Katakomben*, 1933, Abb. 27.

<sup>547</sup> Ders., *Totenmahl*, 21974, 116. Danach ausf.: Dölger F.J. *IXΘYC*, 1943, 5, 523-27.

<sup>548</sup> Wahrscheinlich sollte hier eine ärmellose Talartunika dargestellt werden. Wilpert J., *Katakombenmalereien*, 1903, 1, 68; ausf. Kritik bei Dölger F.J., *IXΘYC*, 1943, 5, 503-22 (weitere Interpret. a.O. angeführt; neuere Arbeiten hängen sämtlich von einer dieser Darlegungen ab).

<sup>549</sup> V.a. aufgrund der Unhandlichkeit des Umwurfs, was sich ganz besonders beim Liegen auf einer Kline bemerkbar machen musste. Es reicht aus, sich vor Augen zu halten, wie kompliziert alleine das Anziehen des Pallium war. Das Fehlen des Pallium belegt insofern die realistische Darstellung. Vgl. Mart., ep. 2, 46; 4, 66; 5, 79.

<sup>550</sup> Es ist nicht der Ort ausf. auf die Interpretation der Darstellung einzugehen. M.E. unüberholt: Dölger F.J. *IXΘYC*, 1943, 5, 496f; 523-27 (überzeugende Deutung der Darstellung als Totenmahl).

<sup>551</sup> Vgl. dazu ähnliche Darstellungen auf Sarkophagen: Bovini G./Brandenburg H., *Repertorium*, 1967, 1, 96f; (Nr.

überraschen. Es sind aus vorconstantinischer Zeit keine Belege erhalten, die dem Bischof oder überhaupt dem Klerus bei den Totenfeiern eine besondere Rolle zugewiesen hätten<sup>552</sup>.

### Exkurs 1: Die Taufe

Anders verhält es sich mit der Taufe. *"Wenn man einen Christen im dritten Jahrhundert nach der zentralen gottesdienstlichen Handlung der Kirche gefragt hätte, dann hätte er in seiner Antwort von der Taufe, und nicht vom sonntäglichen Herrenmahl gesprochen"* stellte Georg Kretschmar treffend fest, ohne freilich zu erwähnen, dass auch die Taufe im Rahmen des Sonntagsgottesdienstes stattfand<sup>553</sup>. Dennoch muss die Taufe als wichtigster Orientierungspunkt im christlichen Kalender angesehen werden und tritt in dieser Rolle gewissermaßen die Nachfolge des jüdischen Sühnepestes an, ohne aber wie dieses an einem festen Ort gebunden zu sein. Ein weiterer Grund für die wachsende Bedeutung der Zeremonie der Taufe war die aus christlicher Sicht grundlegende Einteilung aller Menschen in Gläubige und Ungläubige.

Obwohl die Gestaltung der Taufzeremonie beträchtlich variieren konnte, ist für unsere Zwecke die Rekonstruktion einer idealtypischen Taufe des 3. Jahrhunderts ausreichend, um die Rolle des Bischofs zu verdeutlichen<sup>554</sup>. Aus den Quellen des 2. und 3. Jahrhunderts heben sich ganz klar drei konstante Elemente des Rituals ab: Die Taufe selbst mit vorangehenden und nachfolgenden Riten am Wasser; die Handauflegung respektive Konsekration in der Kirche; die Taufeucharistie<sup>555</sup>. Die höchste Leitung der Zeremonie lag in den Händen des Bi-

---

150f) ; 325f; (Nr. 778); 392f; (Nr. 942). Die hier angeführten Mahlszenen zeigen m.E. Refrigeria (man beachte die häufige Kombination mit Jonasdarstellungen) und müssen von ländlichen, mythischen Mahlszenen unterschieden werden. Dazu Klauser T., Totenmahl, 1974, 114ff; Dölger F.J. IX<sup>o</sup>YC, 1943, 5, 500-3.

<sup>552</sup> Vgl. Const.apost., 8, 44, 1.

<sup>553</sup> Ders., Taufgottesdienst, 1970, 5. Dazu auch allg. Benoît A., Baptême chrétien, 1953, passim.

<sup>554</sup> Iren., adv.haer. 1, 21 (beklagt sich über eine Unzahl von Riten, sodass selbst die Zeitgenossen nicht immer wussten nach welchen sie taufte); Eus., h.e. 7, 9, 1-5 (Dionysius von Alexandrien berichtet M. 3. Jhs in einem Schreiben an den Bischof von Rom Xystus von einem Gemeindeglied, das, als es einer Taufe beiwohnte, mit Schrecken feststellte, von Häretikern getauft worden zu sein); vgl. Cyr., ep. 70. Dazu Kretschmar G., Taufgottesdienst, 1970, 66-86; Fleischer R., Verständnisbedingungen, 1984, 16f; zuletzt Meßner R., Gottesdienst, 2003, 363-400.

<sup>555</sup> Für die vorliegende Arbeit mag eine grobe Skizzierung genügen. Die theologische Diskussion/Interpretation der Entwicklung des Taufrituals kann weitestgehend ausgeklammert werden. Allg. v.a. Kretschmar G., Taufgottesdienst, 1970, 5-69; 89-114; 264-68. Unbegreiflich sind mir die Vw. Ulrich Volps (Tod und Ritual, 2002, 163, A. 279) auf folgende Texte, die seines Erachtens *"genauere Angaben über den liturgischen Ablauf"* der Taufe geben: Just., apol. 1, 15, 6(?); mart.Poly. 9, 3(?); Iren., adv.haer. 2, 22, 4(?); Clem.Al., paed. 3, 59, 2 (immerhin wird a.O. die Taufe erwähnt, eine *"genauere Angabe ..."* sollte man freilich auch hier nicht erwarten); Cyr., laps. 9(?).

schofs: "Der oberste Priester, welches der Bischof ist, hat das Recht sie (i.e. die Taufe) zu erteilen, danach auch die Priester und Diakonen, jedoch niemals ohne Vollmacht vom Bischof ..."<sup>556</sup> Als erstes versammelte sich die gesamte Gemeinde in der Kirche: "... wenn wir ins Wasser treten, geben wir zu gleicher Zeit, aber auch schon einige Zeit vorher, in der Kirche unter der Hand des Bischofs (antistes) die Erklärung ab, daß wir dem Teufel, seiner Pracht und seinen Engeln widersagen."<sup>557</sup> Darauf wurden die Täuflinge an die Wasserstelle geführt: "Dann werden sie von uns an einen Ort geführt, wo Wasser ist, und werden neu geboren ..."<sup>558</sup>. Nach dem Gebet und der Abrenuntiation wurde der Täufling entkleidet und dreimalig in das Wasser ein- oder untergetaucht: "... Sodann werden wir dreimal untergetaucht, wobei wir etwas mehr geloben, als der Herr im Evangelium bestimmt hat."<sup>559</sup> Nachdem der Täufling wieder aus dem Wasser gestiegen war, wurde er mit Öl gesalbt<sup>560</sup>. Hierauf wurde der Getaufte zu der in der Kirche versammelten Gemeinde geführt: "Wir aber führen nach diesem Bad den, der gläubig geworden und uns beigetreten ist, zu denen, die wir Brüder nennen, dorthin, wo sie versammelt sind, ..."<sup>561</sup> Als letzter Akt der Taufe folgte die Handauflegung oder Versiegelung durch den Bischof<sup>562</sup>. Dies in aller Kürze zum Taufritual, das im 3. Jahrhundert zwar noch im Detail präzisiert wurde, doch im Großen und Ganzen durch diese Elemente charakterisiert blieb. Doch kehren wir zu den bildlichen Darstellungen zurück.

Als erste unzweifelhafte und gleichzeitig beste Darstellung eines Bischofs aus vorconstantini-

---

<sup>556</sup> Tert., bapt. 17, 2.

<sup>557</sup> Tert., cor.milit. 3, 2. Zitiert in: A. 559. Ü.: Kellner H., BKV 1, 24, 21. Es ist kein Zufall, dass Tertullian den Leiter des Taufrituals als *antistes* benennt, musste es sich bei diesem doch nicht zwingend um den Bischof handeln. Die wörtliche Übersetzung von *antistes* mit Vorsteher käme der Intention Tertullians wohl näher.

<sup>558</sup> Just., apol. 1, 61; Tert., bapt. 4, 1; 4. Es gab jedoch noch keinen eigenen Raum für die Taufe, man traf sich einfach "an einem Ort, wo Wasser ist" (Just., apol. 1, 61). Es wurde in der Literatur bereits wiederholt betont, dass im frühen Christentum die Taufe idealer Weise in fließendem Wasser vollzogen werden sollte. Siehe v.a. Klauser T., Taufet in lebendigem Wasser!, 1974, 177-83.

<sup>559</sup> Tert., cor.milit. 3, 2: "*Denique, ut a baptismate ingrediari, aquam adituri ibidem, sed et aliquanto prius in ecclesia sub antistitis manu, contestamur nos renuntiare diabolo et pompae et angelis eius.*" Ü.: Kellner H., BKV 1, 24, 21. Siehe auch ders., an. 35, 4; ders., spect. 4.

<sup>560</sup> Tert., bapt. 7; ders., res.mort. 8, 3; adv.Marc. 1, 14, 3. Kreuzzeichen auf der Stirn: ders., praes.haer. 40, 4.

<sup>561</sup> Just. apol. 1, 65. Pouderon B., Apologistes, 2005, 131-171; Snyder H.G., 'Above the Bath of Martinus'. Justin Martyr's 'School' in the City of Rome, in: HThR 100, 2007, 335-362 (Lit.).

<sup>562</sup> Tert., res.mort. 8, 3; ders., bapt. 8. In dieser Geste tritt die Vermittlerrolle zwischen Himmel und Erde am deutlichsten zu Tage. Als "*authentische und autorisierte Botschafter Christi*" führten zuerst die Apostel die Taufe durch, die der Episkopat übernahm. Vgl. Hebr., 6, 2; Apg., 8, 4-25; 19, 1-7. Kretschmar G., Taufgottesdienst, 1970, 59.

scher Zeit ist ein Grabstein aus Aquileia anzuführen<sup>563</sup>. Der leicht fragmentarisch erhaltene Grabstein trägt eine Inschrift, die eine eingeritzte Darstellung einrahmt<sup>564</sup>. Für die vorliegende Untersuchung ist weniger die Inschrift von Bedeutung, als vielmehr die eingeritzte Darstellung. Bei der Abbildung handelt es sich um die Darstellung einer Taufe<sup>565</sup>. Wiederum sind die durchaus interessanten Details der Szenerie für uns von zweitrangiger Bedeutung. Von zentraler Bedeutung ist jedoch die Darstellung der drei realen Personen: Ein Täufling in der Mitte, rechts und links davon je ein Täufer. Die – vom Betrachter aus gesehen – rechte Figur ist in einer Bewegung begriffen, indem sie ihre rechte Hand auf den (Hinter-) Kopf des Täuflings zubewegt. Unter seiner Hand ist noch ein Detail zu erahnen, das m.E. ein Gefäß darstellt. Diese Deutung vorausgesetzt, kann die Szene nur mehr eine Infusionstaupe darstellen<sup>566</sup>. Der rechts des Täuflings stehende Täufer trägt eine relativ kurze, aber langärmelige Tunika mit gut erkennbaren Applikationen an den Schultern, während die Füße in relativ hohem Schuhwerk stecken. Die linke Figur steht zu diesen beiden interagierenden Personen einigermaßen distanziert und auffallend statisch da. Das Gesicht dieser männlichen Figur und ihr rechter, bis auf Schulterhöhe erhobener Arm sind Richtung Täufling gewandt, während ihre linke Hand den Umwurfmantel an den Körper presst. Hierbei handelt es sich offensichtlich um ein Pallium, das über eine recht kurzärmelige Talartunika drapiert ist. Nicht zu erkennen ist das Schuhwerk. Um den Kopf des Mannes ist ein "Heiligenschein" zu erkennen. Gerade das Vorhandensein zweier Täufer belegt die – zumindest diesbezüglich – realistische Widergabe einer Taufe. Während der Diakon sich um die eigentliche Taufe kümmert, erwartet der Bischof den frisch Getauften, um die letzten Rituale zu vollziehen und den anschließenden Gottesdienst zu leiten. Da die linke Person also mit höchster Wahrscheinlichkeit einen Bischof darstellt, ist es nach der Auswertung der schriftlichen Zeugnisse umso erfreulicher, dass er tatsächlich mit einer Dalmatik und einem Pallium bekleidet dargestellt ist.

Obwohl diese Darstellung in ihrer Unmissverständlichkeit einzigartig ist, finden sich noch weitere Darstellungen von Bischöfen aus vorconstantinischer Zeit. An einer Wand im sogenannten "Cubicolo delle pecorelle" in der Callistus-Katakomben findet sich eine unscheinbare Darstellung, die in

---

<sup>563</sup> Gut erkennbare Umzeichnung der Darstellung bei: Meßner R., Gottesdienst, 2003, 399 (ohne weitere Vw.).

<sup>564</sup> CIL 5, 1722 (ILCV 3345; Ins.Aq. 3204): "*INNOCENTI SPO QUEM / ELEGIT DOS PAUSAT / IN PACE / FIDELIS / X KAL SEPT(sic!) / SEPTEMBR*". Die Datierung ist umstritten und reicht vom 2. bis ins 4. Jh.

<sup>565</sup> Dass es sich um eine Taufe handelt bezeugt unzweifelhaft die symbolhafte Geistübertragung, die in der Gestalt einer Taube vom Himmel (symbolisiert durch: Sonne, Mondsichel und Sterne) herabschwebt.

<sup>566</sup> Diese Interpretation wird auch durch das kleine Taufbecken gestützt, das eine Immersion nicht zuließe. Freilich handelt es sich nicht um eine realistische Darstellung, sodass diese Überlegung wenig Gewicht hat.

die zweite Hälfte des 3. Jahrhunderts datiert<sup>567</sup>. Wieder ist eine Taufe dargestellt, was den Täufer mit großer Wahrscheinlichkeit als Bischof ausweist. Der Täufling steht nackt im Wasser (es lassen sich zwischen den beiden Figuren noch Reste von Blau erkennen), während der Taufende ihm die rechte Hand auf den Kopf legt. Der Taufende ist mit einem weißen Pallium und einer ebenso weißen langärmeligen Tunika oder Dalmatik bekleidet<sup>568</sup>. Man könnte nun bei dieser Abbildung einwenden, dass sie den Bischof in einer Zeremonie darstellt, die schriftlich für sein Amt nicht – zumal für das 3. Jahrhundert – bezeugt ist, war dies doch eigentlich Aufgabe des Diakons<sup>569</sup>. Dennoch denke ich, dass der Taufende einen Bischof darstellt. Erklärbar könnte diese verfälschende, bildliche Abstraktion dadurch sein, da der gesamte Prozess der Taufe in einer einzigen Momentaufnahme dargestellt werden musste. Und so reduziert der Künstler das Geschehen und die Teilnehmer auf ein allerwichtigstes Minimum: Das Wasser, der Täufling und der Bischof<sup>570</sup>.

Weitere Taufdarstellungen auf Sarkophagreliefs, die uns zwar keine Aussage über die Farbe der Kleider geben können, immerhin aber die Kleiderform zeigen, bestätigen diesen Befund voll und ganz<sup>571</sup>. Ein Sarkophagfragment, das sich heute in Prag befindet und aus dem späten 3. Jahrhundert stammt, zeigt einen taufenden Bischof<sup>572</sup>. Ohne auf weitere Details einzugehen, lässt sich auch hier ohne große Mühe erkennen, dass der Bischof mit Pallium und *tunica talaris* bekleidet dargestellt ist.

---

<sup>567</sup> Abb. bei: Pavia C., *Catacombe Romane*, 2000; (siehe A. 586).

<sup>568</sup> Wenn Frank Kolb (*Kleidungsstücke*, 1976, 156ff) recht behält, so wäre die Dalmatik eine lange, weite Tunika, die zwar keine richtigen Ärmel besitzt, sondern Armschlitze. Da sie jedoch sehr breit war, hätte sie fast den gesamten Arm bedeckt. Doch muss Kolb einräumen, dass Dalmatiken der Frauen Ärmel haben können.

<sup>569</sup> Dazu Pavan V., *La veste bianca battesimale*, in: *Aug.* 18, 1978, 257-71.

<sup>570</sup> Obwohl nach Ausweis der schriftlichen Quellen ein Diakon dem Täufling aus dem Wasser half, ist bei einer solch abstrakten Darstellung davon auszugehen, dass der Künstler den obersten Leiter der Zeremonie darstellte. Gerade bei der Lektüre der apostolischen Konstitution (v.a. 2, 57) wird klar, dass der Diakon zur Verrichtung seines Dienstes kaum ein Pallium getragen haben kann, eine Vermutung die sich in der *passio Perpetuae* bestätigt findet. Relevanten Stellen bei: Kretschmar G., *Taufgottesdienst*, 1970, 89f.

<sup>571</sup> Giuseppe Bovini und Hugo Brandenburg (*Repertorium*, 1967) haben für Rom und Umgebung 1.041 Sarkophage bzw. Frgm. gesammelt, wovon 129 präconstantinisch datiert sind; davon weisen 48 bildliche Darstellungen auf. Dazu müssen noch 11 weitere reliefierte Sarkophage aus vorconstantinischer Zeit berücksichtigt werden, die Theodor Klauser (*Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst III*, in: *JbAC* 3, 1960, 112-28) praktisch zusammengestellt hat. Ein gutes Bsp.: Sarkophag aus der via Lungara, linke Nebenseite. Gerke F., *Sarkophage*, 1940, v.a. 143f; Taf. 48, 1.

<sup>572</sup> Karls-Universität, Inv. UKA 60-289. Dresken-Weiland J., *Christlich-antike Sarkophage*, 1998, 2, 1; Taf. 2, 1. Dagegen zieht Jutta Dresken-Weiland (a.O.) ohne (überzeugende) Argumentation eine Deutung des Fragments als mythologische Darstellung vor. Vgl. dagegen die mythologische Darstellung (ebda): Taf. 2, 3f; (Taufe Jesu); oder Bovini G./Brandenburg H., *Repertorium*, 1967, 1, Abb. 747, 1.

Damit ist zum einen ein wichtiger Beleg für die Richtigkeit der Auswertung der schriftlichen Quellen erbracht. Zum anderen zeigt gerade die Durchsicht der Sarkophagreliefs, dass es sich bei dieser "bischoflich-liturgischen" Gewandung mitnichten um eine distinktive handelte. Denn obwohl wir davon ausgehen können, dass der Bischof als liturgisches Gewand eine weiße *tunica manicata et talaris* und darüber ein ebenso weißes Pallium trug, so war er wahrscheinlich nicht der einzige, der so bekleidet war.

In der Tat begegnet man auf Sarkophagen häufig einer formelhafter Darstellung, die große Ähnlichkeiten mit unserem Bischof aufweisen<sup>573</sup>. Es handelt sich hierbei um die Darstellung eines meist bärtigen, sitzenden Mannes, der eine Buchrolle in Händen hält und daraus vorträgt<sup>574</sup>. Er ist – zumindest auf den ersten Blick – wie ein Bischof bekleidet, trägt er doch fast immer ein Pallium und meist eine Talartunika. Doch im Unterschied zum Bischof sitzt er fast nie auf einer Kathedra, sondern auf einem Schemel, einer *sella* oder in bukolischen Ambiente auf quaderartigen Steinen<sup>575</sup>. Häufig ist die sitzende Figur zumindest mit einer Orans dargestellt, die Theodor Klauser als εὐσέβεια zu deuten suchte, während er in dem ebenso häufig anwesenden Schafräger die φιλανθρωπία zu erkennen glaubte<sup>576</sup>. Diese Interpretation kann indes nicht überzeugen. Schon allein die Tatsache, dass nicht selten zwei Oranten (εὐσέβεια[?]) dargestellt sind, vermag diese Deutung nicht mehr hinlänglich zu erklären. Die kombinierte Darstellung von Orans und Schafräger ist

---

<sup>573</sup> Siehe Gerke F., Sarkophage, 1940, 73-81; 259-65; 265-71; v.a. Klauser T., Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst III, in: JbAC 3, 1960, 112-28; Taf. 4; 5, 2 (nach Klauser: nicht christlich; v.a. aufgrund der ganz links dargestellten Gottheit); 6, 1; 6, 2; 6, 3; 8, 2; 8, 3. Weitere Bsp. unten S. 144ff.

<sup>574</sup> Darstellungen von Leseszenen finden sich praktisch zusammengestellt bei: Marrou H.J., Μουσικὸς ἀνὴρ, 1938, 27-177; v.a. 212-30.

<sup>575</sup> Die große, einzigartige Ausnahme bildet die Mosaikdarstellung Homers in Vichten. Der bekränzte Homer sitzt in der Tat auf einer gepolsterten Kathedra ohne suppedaneum oder Bema. In der linken Hand hält er einen Rotulus, die Rechte ist im Redegestus erhoben. Er trägt eine weiße Tunika und ein gelbes Pallium. Die Füße stecken in Sandalen. Das Mosaik wird in die Mitte des 3. Jhs datiert. Die doch beeindruckende Ähnlichkeit dieser Darstellung zu den Bischofsdarstellungen sind m.E. auf die Bemühungen des Künstlers einen griech. Autor längst vergangener Zeiten darzustellen. Der Ausnahmecharakter dieser Darstellung wurde aber auch schon von klassischen Archäologen betont: Danguillier C., Dichter, 2001, 266f.

<sup>576</sup> Joseph Wilpert (Sarcophagi, 1929, 1, 5f; 68; 2, 8 u.ö.) hatte überzeugend pagane Vorläufer der Schafrägerfigur nachgewiesen, wobei diese Erkenntnis natürlich christliche Schafräger nicht ausschließt. N.b. tritt sowohl der Schafräger als auch die Orans im christlichen Kontext ungemein häufiger auf, als in der paganen Kunst. Wohingegen die von Klauser angeführten Orantendarstellungen sich nicht nur, aber doch besonders durch die ihnen beigegebenen Attribute gut erkennbar von christlichen Oranten unterscheiden. Vgl. dagegen ders., Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst I-III, in: JbAC 1-3, 1958-60, 1, 20ff; 2, 115ff; 131-45 (Anh.); Taf. 8-14; 3, 120; 125f.

somit m.E. (nach wie vor) grundsätzlich als typisch christliche Darstellungen anzusehen, womit freilich weder an die überholte Vorstellung christlicher "Ursymbole" oder "genuin" christlicher Darstellungen angeschlossen werden soll, noch pagane Darstellungen mit ähnlichem Motiv per se ausgeschlossen werden können, sondern sie ist lediglich als eine quantitative Aussage zu verstehen<sup>577</sup>.

Das Arrangement dieser Darstellungen, die also durch Orans und Schafräger mit einiger Wahrscheinlichkeit als christlich anzusehen sind, belegt folglich nicht nur die Autorität der sitzenden Figur, die sich motivisch zweifelsfrei von paganen Philosophen- oder Lesedarstellungen herleitet, sondern legt auch im christlichen Kontext die Deutung als Lehrszene oder – wie Jean Marrou vorsichtig formulierte – abstrakter philosophischer Bildung nahe<sup>578</sup>. Ich denke, dass das Christentum mit der Übernahme solcher bildlich-paganer Formeln auch ähnliche Aussagen auszudrücken suchte<sup>579</sup>. Damit gilt für diese Darstellungen, sofern sie nicht aus dem Leben des Verstorbenen gegriffene, individuelle Eigenheiten darstellen, dass sie in abstrakter Form die christlich-geistige Autorität darstellen. Schon im zweiten Kapitel hat sich gezeigt, dass der Monepiskopat seine herausragende Stellung vor allem dem Bedürfnis der Gemeinden nach einer höchsten geistigen Autorität verdankte, die eine einheitliche Lehre garantieren konnte. Die zuletzt beschriebenen halbplastischen Darstellungen vor Augen sei mir erlaubt, nochmals die Worte Tertullians widerzugeben: "*Gaude pallium et exsulta! Melior iam te philosophia dignata est ex quo christianum vestire coepisti.*"<sup>580</sup> So wie in der Realität das Pallium ursprünglich Philosophen und auch Lehrer charakterisieren konnte, so konnte es augenscheinlich seit dem späten 2. Jahrhundert als liturgisch-repräsentatives Bischofskleid angesehen werden. Dieser Bedeutungswechsel des Pallium lässt sich m.E. auch an den Sarkophagreliefs nachvollziehen. Der Beweis, dass es sich bei diesen Motiven um Bischofsdarstellungen handelt, mag freilich nicht zweifelsfrei gelingen, doch werden die weiteren Ausführungen die Wahrscheinlichkeit dieser Deutung erhärten.

Diente uns bisher der liturgische Rahmen, Bischöfe in Darstellungen überhaupt erst zu erkennen, so gibt es doch auch vereinzelt Darstellungen, die möglicherweise Bischöfe in außerliturgischen Si-

---

<sup>577</sup> So etwa Wilpert J., *Sarcophagi*, 1929, 1, 68; u.ö.; Gerke F., *Christus*, 1940, 7. Dagegen Klauser T., *Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst I*, JbAC 1958, 22f.

<sup>578</sup> Ausf.: Marrou H.J., *Μουσικὸς ἀνὴρ*, 1938, v.a. 212-30; Klauser T., *Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst III*, in: JbAC 3, 1960, 121ff.

<sup>579</sup> Ähnlich: Gerke F., *Sarkophage*, 1940, 430; dagegen Klauser T., *Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst III*, in: JbAC 3, 1960, 127ff.

<sup>580</sup> Tert., *pallio* 6, 21. Siehe oben S. 97ff.



tuationen abbilden. In der Priscillakatakombe findet sich eine recht bekannte Darstellung (RC Pri 7), die dem gesamten Raum den Namen "*Cubiculo della consegna del velo*" einbrachte<sup>581</sup>. Das Fresko wird ans Ende des 3. Jahrhunderts datiert<sup>582</sup>. Unser Interesse gilt der – vom Betrachter aus gesehen – linken Szene, die sich aus drei Figuren zusammensetzt. Am linken Rand sitzt ein nach rechts gewandter, bärtiger Mann auf einer *cathedra*. Er trägt eine weiße Talartunika oder Dalmatik, die am Ärmelsaum mit zwei schmalen, roten beziehungsweise braunen Streifen verziert ist<sup>583</sup>. Auch an der Vorderseite der Dalmatik kann man einen (der beiden) bis zum unteren Saum des Kleides reichenden farbigen Streifen erkennen. Über der Dalmatik trägt die Figur einen gelblichen, oder beigefarbenen Übermantel<sup>584</sup>. Rechts von dem bärtigen, sitzenden Mann – also perspektivisch gesprochen: vor ihm – stehen nahezu frontal abgebildet zwei junge Leute. Die meisten Forscher möchten hier zwei Mädchen erkennen<sup>585</sup>. Indes betrachtet man die beiden Figuren genauer, so können kaum Zweifel bestehen, dass die rechte – perspektivisch gesprochen: die hintere – der beiden Figuren einen jungen Herrn darstellt, der mit einem grünlich-blauen Mantel und einem Unterkleid bekleidet ist. Die mittige Figur hingegen ist tatsächlich zweifelsfrei als Mädchen zu erkennen. Sie trägt eine okkerfarbenen paenula-förmigen Mantel, unter dem noch ein weißes Untergewand zu erkennen ist. Auf ihrer rechten Schulter ruht die Hand der sitzenden Figur. Antonio Bosio, Giovanni B. de Rossi, Joseph Wilpert und viele andere nach ihnen deuteten die Szene als Übergabe des

---

<sup>581</sup> Zu den verschleierten Jungfrauen siehe v.a. Tert., *virg. vel.* v.a. 1f; 4. Tolotti T., Priscilla, 1970, 190-205 ; allg. Dorsch K.-D./Seeliger H.R., Katakombenmalereien, 2000, 153f; v.a. A. 17; zuletzt Giuliani R., Priscilla, 2006, 164-75.

<sup>582</sup> Ausführlich dazu Tolotti F., Priscilla, 1970, v.a. 197f. (ca. 280-290); Giuliani R., Priscilla, 2006, 164ff.

<sup>583</sup> M.E. ist hier eine Dalmatik dargestellt – keine Tunika. Die beiden Kleidungsstücke sind zwar nicht immer eindeutig auseinanderzuhalten, doch sprechen die weiten Ärmel u.v.a. die Ornamente doch eher für eine Dalmatik. Vgl. Isid., *orig.* 19, 22, 9: "... *dalmatica vestis ... est, tunica sacerdotalis cum clavis ex purpura.*" Derselben Meinung ohne Begründung: Braun J., *Gewandung*, 1907, 251; A. 2; dagegen etwa Wilpert J., *Katakombenmalereien*, 1, 80.

<sup>584</sup> Joseph Wilpert und Joseph Braun möchten eine Paenula erkennen, und die meisten folgen ihrer Deutung. M.E. ist eine unzweifelhafte Def. des Übermantels nicht möglich. Das entscheidende Distinktiv – eine Fibel oder ein anderes Verbindungselement –, das eine Entscheidung ermöglichte (Umgang oder Überwurf), ist durch eine Absplitterung im Stuck nicht mehr erkennbar. Aber die Tatsache, dass sich der Ausbruch genau an der Stelle befindet, wo man bei einer Lacerna oder einem Byrrus die Fibel o.ä. wiedergeben würde, lässt vermuten, dass hier – entgegen Brauns und Wilperts Deutung – ein Umhang dargestellt ist. Das Argument, das für eine *cuculla* oder *paenula* sprechen könnte – nämlich die Wiedergabe einer Kapuze – ist m.E. nicht stichhaltig. Der Stoffwulst auf dem Rücken des Bischofs ist vielmehr der vorgeneigten Körperhaltung geschuldet, die aus der Bewegung seines rechten Armes resultiert. Vgl. Wilpert J., *Katakombenmalereien*, 1903, 1, 79f; 2, 79; Braun J., *Gewandung*, 1907, 251. Zuletzt Dorsch K.-D./Seeliger H.R., *Katakombenmalereien*, 2000, 153.

<sup>585</sup> Francesco Tolotti (Priscilla, 1970, 196ff) äußert sich nicht zu dieser Figur.

Schleiers an eine gottgeweihte Jungfrau<sup>586</sup>. Diese Auslegung ließ für die sitzende Figur kaum noch interpretatorischen Spielraum offen, und so wurde diese auch stets als Bischof angesprochen. Allerdings nicht unwidersprochen; so wurde bereits im Jahr 1954 diese Erklärung von René Metz mit gewichtigen Argumenten angezweifelt<sup>587</sup>. In der Folgezeit wurde die Szene dann häufig als Lehrszene gedeutet<sup>588</sup>. Aufgrund der vielen Lehrszenen auf Sarkophagen lassen sich die ikonographischen Merkmale des Lehrenden sehr genau definieren<sup>589</sup>. Bei einer Lehr- oder Leseszene darf jedoch offensichtlich ein Symbol nicht fehlen: Die Schriftrolle(n) oder ein Diptychon. Und genau dieses Detail fehlt bei unserem Fresko. In Anbetracht der Tatsache, dass keine absolut vergleichbare Darstellung eines Bischofs aus dieser Zeit existiert, muss das Bild eben auch als (nicht sicher deutbares) persönliches Erlebnis der Verstorbenen behandelt werden, wobei m.E. der Deutung der linken Szene als Hochzeit der Vorrang zu geben ist<sup>590</sup>.

Ignatius schreibt über die Hochzeit folgendes: *"Es ziemt sich aber ... für die Frauen, die verheiratet werden, die Vereinigung mit Zustimmung des Bischofs einzugehen, damit die Ehe dem Herrn entspreche und nicht der Begierde."*<sup>591</sup> Akzeptiert man die Deutung der Darstellung als Hochzeit, so liegt mit dem Polycarpbrief ein gewichtiges Argument vor, in der sitzenden Figur doch einen Bischof zu erkennen. Freilich darf man sich die Hochzeit in dieser Zeit noch nicht als Teil einer liturgischen Handlung vorstellen. Dass die Szene in der Tat nicht dem liturgischen Kontext zugeordnet werden kann, deuten vor allem die farbigen Kleider aller drei Figuren an.

Aus der *vita Cypriani*, die wohl noch in den späten 50ern des 3. Jahrhunderts entstanden ist, geht hervor, dass dem Bischof nicht nur im liturgischen Kontext die Kathedra gebührte<sup>592</sup>. Damit liegt ein weiteres Indiz vor, das eine Identifizierung der sitzenden Person als Bischof erhärtet.

---

<sup>586</sup> Daher der traditionelle Name des *cubiculum*. Wilpert J., Katakombenmalereien, 1903, 1, 190ff; 207f; 2, Taf. 79. Vgl. aber ders., Gewandung, 1898, 23. Dazu v.a. Tolotti F., Priscilla, 1970, 195-201; zuletzt Pavia C., Catacombe Romane, 2000, Bildbeischrift: *Particolare della scena ...* (symptomatisch für dieses Buch: Es fehlen sowohl Seitenzahlen als auch Bildnummerierung).

<sup>587</sup> Metz R., Vierges, 1954, 63-67. Bereits Otto Mitius (Ein Familienbild der Priscillakatakombe, 1895) wies in die rechte Richtung: Hochzeitszene – Verstorbene – Mutterschaft (d.h. Kurzabriss des Lebens der Verstorbenen, die folglich dreimal abgebildet ist).

<sup>588</sup> Bspw.: Tolotti F., Priscilla, 1970, 196: "... a sinistra [vi si vedono] una rappresentazione ove un docente assiste alla lettura di un'allieva." Überblick bei: Dorsch K.-D./Seeliger H.R., Katakombenmalereien, 2000, 152f.

<sup>589</sup> Vgl. oben 111ff.

<sup>590</sup> Carletti S., Priscilla, 1977, 10f.

<sup>591</sup> Polyc., 5, 2: "πρέπει δὲ τοῖς γαμοῦσι καὶ ταῖς γαμουμέναις μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου τὴν ἔνωσιν ποιεῖσθαι, ..." Ü.: Fischer J.A., Apostolische Väter, 101993, 221.

<sup>592</sup> Pont., v.Cypr. 16, 6 (zit. und diskutiert: S. 123, A. 661).

Fragt man sich nun, weshalb der Bischof nicht das weiße Pallium trägt, so findet sich die Antwort in der Gewandbeschreibung Cyprians vor seiner Hinrichtung in den proconsularen Akten. In dieser Situation, die wohl doch weder eine alltägliche, noch eine liturgische war, trägt der karthagische Bischof exakt dieselbe Kleidung, wie unser Bischof im eben beschriebenen Fresko<sup>593</sup>. In beiden Fällen begegnet uns die bischöfliche Kleidung außerhalb des liturgischen Kontextes und in beiden Fällen stimmt sie in geradezu frappierendem Ausmaß überein. Wirft man einen Blick auf die weitere Entwicklung dieses Kleidungsensembles, so stellt man fest, dass – wie Frank Kolb gezeigt hat – die Lacerna in späterer Zeit Patriarchen und Bischöfen der byzantinischen Kirche als außerliturgisches Kleid diente<sup>594</sup>. Alle diese Indizien zusammengenommen erreichen doch ein beträchtliches Gewicht. Damit soll keinesfalls eine distinktive außerliturgische Kleidung des Episkopats in vor-constantinischer Zeit postuliert werden. Aber gerade die Lacerna schien nicht nur der Würde und wohl auch dem Wohlstand des Bischofs zu entsprechen, sondern auch die nötige Unabhängigkeit von der traditionellen römischen Kleidung auszudrücken<sup>595</sup>.

Vergleicht man in etwa zeitgleich entstandene Darstellungen, welche nicht in formelhafter Weise Heilige oder mythologische Szenen darstellen, sondern individualisierend Oranten wiedergeben, so stellt man schnell fest, dass diese häufig – ganz im Gegensatz zu den eben besprochenen Bischofsdarstellungen – ausschließlich mit Tuniken (z.T. auch ohne Ärmel) bekleidet dargestellt wurden und nur in wenigen Ausnahmen auch ein Pallium darüber tragen<sup>596</sup>. Allerdings ist das Pallium in den allermeisten dieser Fälle dann in einer kontrastierenden, dunkleren Farbe als das Untergewand abgebildet<sup>597</sup>.

---

<sup>593</sup> Siehe oben: A. 525.

<sup>594</sup> Siehe oben S. 102.

<sup>595</sup> Das Ansehen der *lacerna* hatte sich seit der späten Republik wesentlich verbessert. Der Erfolg wird am besten anhand eines Erlasses durch Augustus deutlich. Im 6. Jh. wird Kaiser Justinian mit einer *lacerna* bekleidet dargestellt. Siehe rep.Zeit: Cic., Att. 16, 11, 1. Später: Suet., Aug. 40, 5. Justinian mit Lacerna: Martinelli P.A., San Vitale, 1997, 2, 200f; Abb. 421. Allg. Rekonstruktion: Goldman N., Roman Clothing, 2001, 229; 232, Abb. 13, 21.

<sup>596</sup> Oranten sind aus naheliegenden Gründen die am häufigsten auftretenden Darstellungen. Die frühesten Bsp. werden in die 1. H. 2. Jhs datiert. Zur Problematik dieser Datierung siehe oben A. 546. Wilpert J., Katakombenmalereien, 1903, 1, 456-463; 189; 2, Taf. 21, 2; 45; Braun J., Gewandung, 1907, 64; Klauser T., Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst, in: JbAC 3, 1960, 122f.

<sup>597</sup> So etwa die berühmte Orans in der Priscilla Katakombe. Abb. bei Volbach W.F./Hirmer M., Frühchristliche Kunst, 1958, Taf. 8.

#### 4. 1. 4. Zusammenfassung

In der Summe ermöglichen die spärlichen Zeugnisse durchaus die Lokalisierung eines plausiblen Ursprungs der Paramente, der letzten Endes in der jüdisch-hellenistischen Tracht wurzelt. Mit – oder besser: zeitgleich mit den Christen kamen die östlichen Kleidungsusancen in den Westen<sup>598</sup>. Durch diese Tracht war es den Christen möglich, und zwar ohne großes Aufsehen zu erregen, ein gewisses Zusammengehörigkeitsbewusstsein öffentlich zur Schau zu stellen; ein Zusammengehörigkeitsgefühl übrigens, das durchaus *in toto* gewisse anti-römische Tendenzen erkennen lässt, sind doch alle Kleidungselemente, die man als typisch christlich bezeichnen kann, untypisch für die römische Kleidung. Dies gilt ebenso für die Bedeutung der Kleiderfarbe Weiß: Die kultische Bedeutung dieser Kleidungsfarbe lässt sich auch weit eher im Osten – etwa Ägypten oder Palästina – belegen, denn im lateinischen Teil des Imperium<sup>599</sup>. Dies gilt *cum grano salis* bis in das 3. Jahrhundert.

Bereits im 2. Jahrhundert scheint es für die Christen recht gebräuchlich gewesen zu sein, ihre Kleidung für den Gottesdienst zu wechseln<sup>600</sup>. Jedenfalls beklagte sich Clemens, dass viele nach dem Ausziehen der Kleider auch ihre guten Vorsätze ablegten. Seit dem frühen 3. Jahrhundert gibt es erste Anzeichen in den schriftlichen Quellen, die auf eine "sakrale" priesterliche Gewandung hindeuten. In der Mitte des 3. Jahrhunderts wurde dem (römischen) Klerus verboten, die "*vestes sacratae*" außerhalb ritueller Handlungen zu tragen.

Nach übereinstimmenden Ausweis, sowohl der schriftlichen als auch der bildlichen Quellen, trug der Bischof als liturgisches Gewand ein weißes Pallium mit einer ebenso weißen *tunica talaris et manicata*.<sup>601</sup>

Über die Schuhe ließ sich soviel in Erfahrung bringen, dass es sich für den Bischof nicht ziemte, öffentlich in Sandalen aufzutreten. Erst die Kombination dieser, für sich alleine genommen, kaum auffallenden Eigenheiten ergeben die spezielle, ja möglicherweise bereits repräsentative bischöfliche Gewandung.

Dabei handelte es sich wohl noch nicht um Kleider, die durch ihre Form den Priester distinguierend von anderen Gläubigen abhoben. Aber gerade die Beobachtung, dass sich Bischöfe in äußerlich liturgischen Rahmen anderer Kleider (Dalmatik und *μανδύη/lacerna*) bedienten, zeigt zumindest, dass für alle erkennbar war, ob er als Priester oder Privatperson in Erscheinung tritt. Insofern den-

---

<sup>598</sup> Joseph Braun (Gewandung, 1907, 70) sieht dagegen in der "zunehmenden Verweichlichung" die Ursache für den Erfolg der langen und langärmeligen Tunika.

<sup>599</sup> Bes. Marquardt J., Privatleben, 21964, 480.

<sup>600</sup> Vgl. dagegen Braun J., Gewandung, 1907, 63.

<sup>601</sup> Zur Entwicklung des Pallium: Grisar H., Pallium, 1897, v.a. 96ff.

ke ich, sollte man spätestens ab der Mitte des 3. Jahrhunderts von repräsentativer, bischöflicher Gewandung sprechen.

#### 4. 2. DIE BISCHÖFLICHE KATHEDRA

Repräsentatives Sitzen respektive Thronen lässt sich in nahezu allen Kulturen der gesamten historischen Zeit nachweisen<sup>602</sup>. Dazu mag die Tatsache beigetragen haben, dass Sitzen neben der Bekleidung stets eine der einfachsten und mithin natürlichsten Form von Repräsentation geblieben ist. Hajo Eickhoff hat folgenden, allgemeinen Denkanstoß zur Entstehung dieser Repräsentationsform formuliert: *"Einen Sessel anzubieten, ist eine Form der Höflichkeit und Rücksichtnahme und wird dann zu einer Form der Ehrung: der Stuhl wird zum Ehrensitz."*<sup>603</sup> Das Sitzen, wie auch das Sitzmöbel an sich, kann in bestimmten Kulturen Macht und Autorität symbolisieren<sup>604</sup>. Theodor Klauser hielt fest, dass *"... das Sitzen auf einem Sessel von bestimmter Form und Aufstellung ... als das äußere Zeichen einer bestimmten Würde und Gewalt (galt)."*<sup>605</sup> Damit sind bereits die zwei zentralen Faktoren angesprochen, die simples Ruhen zu repräsentativen Sitzen beugen: Die (relative) Form des Sitzmöbels und der (relative) Aufstellungsort.

Das Christentum reiht sich bei der Nutzung dieser Repräsentationsform in eine lange und bereits ungemein ausdifferenzierte Tradition ein. Aufgrund dieser Tatsache lässt sich bereits vorab die vorsichtige Arbeitshypothese äußern, dass diese Möglichkeit der Repräsentation schon früh im Christentum Anwendung fand und von älteren Traditionen kaum unbeeinflusst geblieben sein konnte<sup>606</sup>.

Theodor Klauser hat dargelegt, dass das Begriffsfeld  $\kappa\alpha\theta\acute{\epsilon}\delta\rho\alpha$  in der antiken paganen Welt

---

<sup>602</sup> Klauser T., *Cathedra*, 1972, 2-12; v.a. 5f. Macceroni M., *Cattedra episcopale*, 1970, 85ff; Gussone N., *Thron und Inthronisierung*, 1978, 29-78. Allg. aus der Perspektive des Philosophen: Eickhoff H., *Himmelsthron und Schaukelstuhl*, 1993, v.a. 93-126.

<sup>603</sup> Emminghaus J.H., *Gottesdienstliche Raum*, 1987, 396.

<sup>604</sup> Klauser T., *Cathedra*, 1972, 11.

<sup>605</sup> Ders., *Stuhlfeier*, 1974, 111. Allg. für Rom: Mommsen T., *Staatsrecht*, 1963, 1, 397.

<sup>606</sup> Es irrt sich Hajo Eickhoff (*Himmelsthron und Schaukelstuhl*, 1993, 67), wenn er behauptet, dass sich Bischofsportraits zeitlich vor dem Bischofsthron etabliert hätten. M.W. befinden sich aber die ältesten erhaltenen Bischofsdarstellungen in der Basilika San Paolo f.l.m., die ins 6. Jh. datieren. Nach heutiger Einschätzung bedecken diese Portraits Darstellungen älteren Datums, die man gemeinhin in das 5. Jh. datiert. Cecchelli M., *Il complesso monumentale*, in: Pietrangeli C. (Hg.), *San Paolo*, 1988, v.a. 41f. Zu den ersten Zeugnissen von Bischofsstühlen siehe aber im Folgenden. Ähnliche Einschätzungen finden sich bei: Gabelmann H., *Tribunalszenen*, 1984, 190f; Schäfer T., *Imperii insignia*, 1989, 195. Zwei gute Abb. bei: Brandenburg H., *Kirchen Roms*, 2004, 128f; Abb. 59f.

schlicht das gemeine Sitzmöbel bezeichnete<sup>607</sup>. Doch darüber hinaus – und in diesem Sinn wird der Begriff im Folgenden benutzt werden – bezeichnete *καθέδρα* im engeren Sinn den Bischofsstuhl<sup>608</sup>.

Die Studien von Christine Mohrmann vermochten die Existenz einer christlichen Sondersprache wenigstens grundsätzlich zu belegen, was man am Terminus *cathedra* eindrücklich bestätigt findet<sup>609</sup>. Mit dem Wandel der Gemeindestruktur und vor allem des Bischofsamtes wandelte sich freilich auch die Vorstellung und der Gehalt des (christlichen) Begriffs. Die Veränderung vollzog sich jedoch nicht nur am Sinngehalt des Begriffs, sondern auch am Objekt selbst, während die Bezeichnung doch stets unverändert dieselbe blieb; diese Tatsache muss man sich beständig vor Augen halten.

#### 4. 2. 1. Der Ursprung der Kathedra in den schriftlichen Dokumenten

Diese einfache und effektive Möglichkeit, einer besonderen Stellung Ausdruck zu verleihen, lässt sich im Christentum bereits im 2. Jahrhundert nachweisen<sup>610</sup>. Allerdings war dies nicht von Beginn an so. Das Neue Testament wandte sich noch deutlich, ja zum Teil gar mit harscher Kritik, gegen ähnliche und vor allem traditionelle Ansprüche der Pharisäer und Schriftgelehrten, die "... *am Tisch und in der Synagoge oben sitzen*"<sup>611</sup>. Die Abneigung gegen diese Repräsentationsform wurde

---

<sup>607</sup> Ders., *Cathedra*, 1972, 2-12; bes. 10f. Thron und Kathedra werden in den christlichen Quellen schon sehr früh geradezu synonym benutzt. Ich werde mich dieser Begriffsbenutzung anschließen. Zur Entwicklung des Begriffes und der Form der *cathedra*: Maccarrone M., *Cattedra episcopale*, 1970, 85-206; v.a. 139-55 (beste Begriffsuntersuchung); zuletzt Dresken-Weiland J./Drews W., Art. Kathedra, in: RAC 20, 2004, v.a. 600-20; 631ff.

<sup>608</sup> Maccarrone M., *Cathedra Petri*, in: *Saeculum* 13, 1962, 283f; ders., *Cattedra episcopale*, 1970, 85-206; Gussone N., Thron und Inthronisierung, 1978, 29ff. Zuletzt allgemein: Dresken-Weiland J./Drews W., *Cathedra*, in: RAC 20, 2004, 600-82.

<sup>609</sup> Dies., *Études sur le latin des chrétiens*, 1961-1977.

<sup>610</sup> Auswahl einschlägiger Literatur: Leclercq H., *Chaire épiscopale*, in: *DACL* 3, 1, Paris, 1913, Sp. 19-75; Braun J., Art. Bischofsstuhl, in: *RDK* 2, 1948, 808-16; Instinsky H.U., *Bischofsstuhl*, 1955; Stommel E., *Bischofsstuhl und hoher Thron*, *JbAC* 1, 1958, (Rez. zu Instinsky); Maccarrone M., *Cattedra episcopale*, 1970, v.a. 155-76; Instinsky H.U., *Offene Fragen*, 1971 (Erwiderung auf Rez. Stommels); Martin J., *Die Genese des Amtspriestertums in der frühen Kirche*, in: *QD* 48, 1972, 79, v.a. A. 14; Klauser T., *Stuhlfeier*, 1974, v.a. 111-113; ders., *Richterstuhl*, 1974, 230ff; Gussone N., Thron und Inthronisierung, 1978; Adam A., *Wo sich Gottes Volk versammelt*, 1984, v.a. 115ff; Emminghaus J. H., *Gottesdienstliche Raum*, 1987, v.a. 395ff; Leutzsch M., *Hirt des Hermas*, 1998, 424, A. 420 (mit Bsp.); Haensch R., *Vorbilder für die Bischöfe*, 2003, v.a. 122ff; ders., *Die Rolle der Bischöfe im 4. Jahrhundert: Neue Anforderungen und neue Antworten*, in: *Chiron* 37, 2007, 153-181.

<sup>611</sup> Mk., 12, 38-40: "... βλέπετε ἀπὸ τῶν γραμματέων τῶν θελώντων ... καὶ πρωτοκαθεδρίας ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ πρωτοκλισίας ἐν τοῖς δείπνοις ..." Siehe auch Mt., 23, 6; Lk., 11, 43.

nach dem Bruch mit dem Judentum auch auf Autoritäten wie "Propheten" oder "Lehrer" übertragen und setzte sich bis etwa in die Mitte des 2. Jahrhunderts unverändert fort<sup>612</sup>. Damit ist zwar nicht ausgeschlossen, dass die christliche Gemeinschaft die Kathedra aus dem Judentum übernommen haben könnte; vielmehr macht es diese Beobachtung unmöglich, die ursprüngliche Herkunft exakt zu bestimmen<sup>613</sup>. Eine Traditionskontinuität bis auf das Judentum kann aufgrund dieser Beobachtung ausgeschlossen werden, eine spätere Beeinflussung bleibt nichtsdestotrotz denkbar<sup>614</sup>.

Doch kehren wir zurück in die Zeit, als in den Gemeinden zuerst zaghaft, dann mit immer größerer Selbstverständlichkeit Ehrenplätze vergeben wurden. Dieses Phänomen tritt uns besonders deutlich in den pseudoclementinischen Schriften entgegen<sup>615</sup>. Der Schreiber, der seine Schriften wohl um 220-230 verfasste, gab sich Mühe seinem Werk einen antiquierten Anstrich zu geben. Allerdings unterliefen dem Anonymus eine Reihe von Anachronismen. So lehnt er in der Epistel des Petrus einmal die Ehre der Kathedra strikt ab, um sie an anderer Stelle wiederum als ganz selbstverständliche Tatsache zu beschreiben<sup>616</sup>. Origenes bestätigt diesen Reflex an eine Zeit, als der Thron dem Christentum noch verpönt war. Allerdings unterscheidet er bereits zwischen dem Thron der Pestilenz, den die Schriftgelehrten und Pharisäer inne halten, und der Kathedra der Kirche als Garant des rechten Glaubens<sup>617</sup>. Die Erinnerung an die Zeit, als die Kathedra in den Gemeinden noch nicht präsent war, kommt in diesen beiden Texten klar zum Ausdruck. Es kann indes kaum überraschen, dass die einstigen Vorbehalte gegen die Ehrensitze gerade im 2. Jahrhundert allmählich nachließen<sup>618</sup>.

---

<sup>612</sup> Vgl. Barn., 4, 9. Siehe Wengst K., Barnabasbrief, 1984, 115, A. 52; 120. Siehe oben S. 23f.

<sup>613</sup> Die Symbolik repräsentativer und schließlich metonymer Stühle war im Judentum fest verankert. Siehe bspw.: Ps., 122, 5; 94, 20; 45, 7; Flav.Jos., bell. 2, 1f. Da jedoch diese Tradition nicht ungebrochen auf das Christentum überging, kann "... *man die Frage nach der Herleitung aus orientalischen, griechischen, römischen Elementen wohl stellen* ...", doch könnte eine eindeutige Antwort der Komplexität dieser Entwicklung niemals gerecht werden. Zit.: Instinsky H.U., Offene Fragen um Bischofsstuhl und Kaiserthron, in: RQS 66, 1971, 73. In diesem Punkt ähnlich: Stommel E., Die bischöfliche Kathedra, in: MThZ 3, 1951, 31. Dagegen: Instinsky H.U., Bischofsstuhl, 1955, 26ff; Feine H.E., Kirchliche Rechtsgeschichte, 41964, 35; Klausers T., Stuhlfeier, 1974, 112; allg. 111 (für eine direkte Übernahme); ausgewogen: Dresken-Weiland J./Drews W., Art. Kathedra, in: RAC 20, 2004, v.a. 600-29.

<sup>614</sup> Balboni D., Cattedra, 1967, 59f; 79f; Feine H.E., Kirchliche Rechtsgeschichte, 41964, 35; Dresken-Weiland J./Drews W., Art. Kathedra, in: RAC 20, 2004, 600-21; 34ff.

<sup>615</sup> Dazu auch unten A. 651.

<sup>616</sup> Ps.Clem., ep.Jac. 3, 1-3[7]; dagegen: ebda, 1, 6; 2, 2[4]; 2, 5[7]. Dazu allg. zuletzt Klauck H.-J., Apokryphe Bibel, 2008, 269ff.

<sup>617</sup> Orig., comm.Mt. 23, 1; ders., psalm. 1. Dazu ausf. Maccarrone M., Cattedra episcopale, 1970, 176ff.

<sup>618</sup> Erste Anklänge datieren in das frühe 2. Jh.: Lk., 4, 20. Ähnlich schon Klauser T., Bischöfliche Insignien und Eh-

Doch wie und wann wurde die Kathedra zum repräsentativen Sitzmöbel der Bischöfe? Nikolaus Gussone changiert in seiner Studie über den Bischofsthron einigermaßen unentschlossen zwischen zwei/drei grundsätzlichen Vorstellungen hin und her<sup>619</sup>. Einerseits scheint der Autor von der Vorstellung angetan, dass die Kathedra bis in cyprianische Zeit ausschließlich symbolhaften Charakter besaß, andererseits muss er an verschiedenen Stellen die reale Existenz eines herausragenden Sitzplatzes und vielleicht bereits -möbels eingestehen.

M.E. geht die Existenz christlicher Ehrenplätze der Ausformung von Ämtern sogar voraus. Dies bedeutet, dass den nicht-institutionalisierten oder -institutionalisierbaren Aufgabenträgern in den Gemeinden bereits Ehrenplätze zugestanden werden konnten. So werden im Hirten des Hermas den Propheten – also nicht Amtsträgern – bereits herausragende Plätze zugestanden<sup>620</sup>. Es lässt sich aus dem Hirten sogar ein recht differenziertes Bild der Sitzanordnung in den christlichen Gemeinden gewinnen. Aus *mandatum* (11, 1) geht hervor, dass die versammelten, einfachen Gemeindeglieder auf Bänken saßen, während der Prophet abseits auf einem Stuhl saß<sup>621</sup>. Dieser herausragende Platz wird im selben Kapitel beim Hirten des Hermas (*mandatum* 11, 12) als "erster Platz" bezeichnet<sup>622</sup>. Auch wenn der Platz noch nicht eindeutig einem Amt oder Amtsträger (προηγούμενοι, πρωτοκαθεδρίται) im engeren Sinn zugewiesen ist, so lässt sich doch aus dieser Stelle immerhin entnehmen, dass bereits herausragende Plätze existierten. Hermas scheint sogar Ehrenplätze unterschiedlicher Wertigkeit gekannt zu haben. Jedenfalls erwähnt er neben dem "ersten Platz" noch weitere Ehrenplätze<sup>623</sup>. Es lässt sich zwar nicht einwandfrei beweisen, aber es ist doch immerhin wahrscheinlich, dass diese Plätze nicht gegen die Gemeinde gerichtet waren, da ihre Inhaber keine lehrende Funktion wahrnahmen. Jedenfalls nahm diese Gruppe gewissermaßen eine

---

renrechte, 1974, 202, A. 32; vgl. ders., Die Cathedra, 1972, 179ff; (allerdings ist es verfehlt von einem "verliehenen" Ehrenrecht zu sprechen).

<sup>619</sup> Ders., Thron und Inthronisierung, 1978, 35ff; (nur im übertragenen Sinn); 37; 41f; 43 (unentschieden); 36, bes. A. 39; 48 (im realen Sinn).

<sup>620</sup> Herm., vis. 3, 9, 7: "ὅν οὖν ὑμῖν τοῖς προηγούμενοις τῆς ἐκκλησίας καὶ τοῖς πρωτοκαθεδρίταις: ..." Die Ü. des Schlüsselbegriffes "πρωτοκαθεδρίται" mit "Inhabern von Ehrenplätze" (Leutzsch M., Hirt des Hermas, 1998, 179) ist unnötigerweise frei. Die wörtl. naheliegendste Ü. des Begriffes mit "Vorsitzender" entspricht in seiner Deutungsfreiheit wohl am ehesten dem Gedanken des Autors. Vgl. dagegen Gussone N., Thron und Inthronisierung, 1978, 32; Leutzsch M., Hirt des Hermas, 1998, 424, A. 420 (weitere Lit.). Allg. zu Herm. oben S. 25f.

<sup>621</sup> Herm., mand. 11, 1; 7-9. Der Autor spricht a.O. von falschen Propheten. Die Aussage ist für uns nichtsdestotrotz relevant, da die Unzulänglichkeit des Propheten eben nicht an seinem Verhalten zu erkennen war; er musste folglich dem eines "wahren" Propheten entsprochen haben.

<sup>622</sup> Herm., mand. 11, 9: "πρῶτον μὲν ὁ ἀνθρώπος ἐκείνος ὁ δοκῶν πνεῦμα ἔχειν ὑψοῖ ἑαυτὸν καὶ θέλει πρωτοκαθεδρίαν ἔχειν, ..."

<sup>623</sup> Ebda. Vgl. Mazzarino S., Prima cathedra, 1966, 1659ff.



Zwischenstellung inmitten der einzigartig herausgehobenen Stellung des Lehrenden und dem Gros der Gemeinde ein. Ist es allzu weit her geholt, sich auf diesen Plätzen die *πρεσβύτεροι* vorzustellen?

Der erste Clemensbrief erhärtet diese Vermutung<sup>624</sup>. Hier ist die Rede von Eifersucht und Neid, schließlich von einem Streit der *νέοι* gegen die *πρεσβύτεροι*, der offensichtlich dazu führte, dass die Ältesten ihrer Plätze beraubt wurden. Schließlich stellt der Autor nicht ohne Sarkasmus fest: "*Selig sind die vorangegangenen Presbyter, ... denn sie müssen nicht Angst haben, es könnte sie jemand von dem für sie errichteten Platz entfernen.*"<sup>625</sup> Es ging in diesem Streit offenbar zu einem guten Teil auch um repräsentative Symbole<sup>626</sup>. Ganz gewiß aber waren die einstigen Vorbehalte gegen die Vergabe von Ehrenplätzen geschwunden<sup>627</sup>.

Bedenkt man die Funktion der Propheten in den frühen Gemeinden, können kaum Zweifel aufkommen, dass die Ehre der Kathedra an die Lehre gebunden war<sup>628</sup>. So ist Irenaeus in seiner "Darlegung der apostolischen Verkündigung" zu verstehen, wenn er schreibt: "*... die Kathedra ist ein Symbol für die Schule ...*"<sup>629</sup>.

Von dem Zeitpunkt an, der freilich nicht exakt festzumachen ist – jedenfalls noch in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts – als der Bischof die Lehrtätigkeit in der Gemeinde übertragen wurde, gestand man ihm auch die zugehörige Kathedra zu. Dies erklärt die Beobachtung, dass der Bischof mit dem Gesicht zur Gemeinde gewandt war<sup>630</sup>. Dazu passt aber auch, dass häretische Schulen bereits in abstrakter Weise als "Kathedra der Zügellosigkeit" (z.B.: *καθέδρα τῶν λοιμῶν*, u.ä.) bezeichnet wurden<sup>631</sup>. Und als letztes Argument: Wie schon Hans von Campenhausen dargelegt hat, muss

---

<sup>624</sup> 1. Clem., 3, 2f. Vgl. Herm., sim. 8, 7, 4-6; ders., mand. 11, 12. Zum 1. Clem. oben: S. 22f.

<sup>625</sup> 1. Clem., 44, 5: "... μή τις αὐτοὺς (i.e. προοδοιποροῦσαντες πρεσβύτεροι) μεταστήσῃ ἀπὸ τοῦ ἰδουμένου αὐτοῖς τόπου." Der Kontext legt nahe *τόπος* nicht im eschatologischen Sinn (wie bspw. ebda 5, 4-7) zu verstehen, sondern bildhaft.

<sup>626</sup> Siehe auch ebda 1, 3; 21, 6.

<sup>627</sup> Dagegen (zumeist): Gussone N., Thron und Inthronisierung, 1978, 35-40.

<sup>628</sup> Vgl. bereits: Did., 15, 1. So bereits: Kollwitz J., Christus als Lehrer, in: RQS 44, 1936, 44ff; Mazzarino S., *Prima cathedra*, 1966, 1656ff; (der Vw. auf ILS 9020 ist nicht so stichhaltig, wie Mazzarino es darstellt). Niemeyr U., *Christliche Lehrer*, 1989, v.a. 150ff. Nicht überzeugend Maccarone M., *Apostolicità*, in: *Lateranum* 42, 2, 1976, 64-110.

<sup>629</sup> Iren., *Epid.* 2. Vgl. Maccarone M., *Cattedra episcopale*, 1970, 166f; vgl. Gussone N., *Thron und Inthronisierung*, 1978, 45f.

<sup>630</sup> Leclercq H., *Art. Chaire épiscopale*, in: *DACL* 3, 1, 1913, 19-75; Saxer V., *Domus ecclesiae - οἶκος τῆς ἐκκλησίας* in den frühchristlichen literarischen Texten, in: RQS 83, 1988, 167-179 (z.T. spekulativ); v.a. Dresken-Weiland J./Drews W., *Art. Kathedra*, in: *RAC* 20, 2004, v.a. 626ff.

<sup>631</sup> Bspw.: Tert., *adv. Val.* 11, 2; Clem. Al., *strom.* 2, 15, 67; Orig., *sel. Ps.* 1, 1; später: *const. apost.*, 2, 61; Cypr., *ep.* 68, 2, 1 (*adultera cathedra*). Klauser T., *Bischöfe auf dem Richterstuhl*, in: *JbAC* 5, 1962, 172-174; Blum G.G., *Tradition und Sukzession*, 1963, 202, A. 30; ausf.: Dresken-Weiland J./Drews W., *Art. Kathedra*, in: *RAC* 20, 2004, 624f; 627ff.

man ursprünglich zwischen Lehrer- und Bischofsukzessionslisten differenzieren<sup>632</sup>. Doch seit dem frühen 3. Jahrhundert gibt es nur mehr die Bischofslisten. Die Lehre wurde ganz augenscheinlich vom Episkopat vereinnahmt<sup>633</sup>. Dazu gehörte auch die Vereinnahmung des symbolträchtigen "Lehrstuhls". Die Kathedra zeichnete zuerst den obersten Lehrer, danach den Bischof in eben dieser Funktion aus, schließlich konnte sie in abstrakter Weise für die Lehre an sich stehen. Dieser erste symbolische Gehalt der christlichen Kathedra verlor im Laufe der Zeit zwar an Bedeutung, ging jedoch nie ganz verloren<sup>634</sup>.

Im Muratorischen Canon kam dem Bischof bereits in ganz selbstverständlicher Weise die (einzige) Kathedra zu<sup>635</sup>. Hier zeigt sich, dass der Bischof das einstige Sitzmöbel der Prediger und Propheten nicht nur übernommen hat, sondern es kündigt bereits das monopolisierte Nutzungsrecht des Episkopats an. Ignatius bestätigt diese Ansicht, wenn er die räumliche Anordnung spezifiziert, indem er in bildhafter Weise *"vom Bischof und den Vorsitzenden"* spricht<sup>636</sup>. Und in einer weiteren Metapher fordert er: *"Seid bestrebt, alles in Gottes Eintracht zu tun, wobei der Bischof an Gottes Stelle und die Presbyter an Stelle der Ratsversammlung der Apostel den Vorsitz führen ..."*<sup>637</sup> Die klare Hierarchie, ausgedrückt durch die räumliche Anordnung, die in diesem Appell zum Ausdruck kommt, evozierte beim Leser ein klares Bild: Der Bischof inmitten der "Vorsitzenden", welches die Presbyter waren. Die Parallelen zur vormonepiskopalen Situation ist allzu deutlich zu greifen, so dass wir mit größter Gewissheit festhalten dürfen, dass der Bischof die ursprüngliche Position des Propheten respektive Lehrers eingenommen hatte<sup>638</sup>.

Als sich in der Folgezeit die Kluft zwischen Klerus und Gemeinde weiter auftat, lenkte diese Entwicklung das Augenmerk der Zeitzeugen von der repräsentativen Sitzordnung der Kleriker ab<sup>639</sup>. Diese Entwicklung lässt sich besonders gut an den Schriften des Origenes nachvollziehen. Er hielt es gar nicht für notwendig die Sitzordnung des Klerus näher zu beschreiben. Dagegen betont

---

<sup>632</sup> Ders., *Lehrenreihen*, 1951, 240-49. Ähnlich: Blum G.G., *Tradition und Sukzession*, 1963, 64ff. Dazu oben S. Seite 35.

<sup>633</sup> Vgl. auch: Can.Hipp., 19, 17 (ein[er] Lehrer); 34, 2. Vgl. Blum G.G., *Tradition und Sukzession*, 1963, 198f.

<sup>634</sup> Siehe Hier., Am. 3, 8, 4-6; Aug., *discipl.* 15; Sid.Ap., ep. 7, 9, 24; Ps.Hil., *pict.tract.psalm.* 138, 7.

<sup>635</sup> Mur.Frgm., 75 (zit.: oben A. 128) Dazu Schneemelcher W., *ApoNT* 1966, 1, 20.

<sup>636</sup> Magn., 6, 2. Allg. zu den Ignatianen: oben S. 27ff.

<sup>637</sup> Magn., 6, 1: "... ἐν ὁμονοίᾳ θεοῦ καὶ τῶν σπουδάζετε πάντα πράσσειν, προκαθημένου τοῦ ἐπισκόπου εἰς τόπον θεοῦ καὶ τῶν πρεσβυτέρων εἰς τόπον συνεδρίου τῶν ἀποστόλων, καὶ τῶν διαόνων τῶν ἡμεῖς γλυκυτάτων πεπιστευμένων διακονίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ..." Ü.: Fischer J.A., *Apostolischen Väter*, 1998, 165.

<sup>638</sup> Dazu bereits oben Kap. 2. 2.

<sup>639</sup> Vgl. dazu Faivre A., *Laïcs*, 1984, 97-111.

er, dass sich dessen Plätze, die auch er als die "Ersten" bezeichnet, abseits des Gemeindevolkes befanden<sup>640</sup>.

Nicht zuletzt die wachsende Bedeutung des Bischofsamtes in den Gemeinden sicherte der Kathedra eine geradezu abergläubische unmittelbare Aufmerksamkeit der Zeitgenossen<sup>641</sup>. Dieser neue symbolische Gehalt der *cathedrae* wird von Tertullian zuerst bezeugt: "*Halte eine Rundreise durch die apostolischen Kirchen, in welchen sogar noch die Lehrstühle der Apostel auf ihrer Stelle stehen, ...*"<sup>642</sup> Theodor Klauser versuchte zu belegen, dass diese Aussage rein im übertragenen Sinn zu verstehen sei. Das Verbum "praesidere" lasse sich nicht vom realen Apostelsitz, sondern nur von der bischöflichen Autorität her erklären<sup>643</sup>. Ich denke, die Vorstellung einer gänzlich abstrakten Kathedra, die aber nichtsdestotrotz von einer ungebrochenen Reihe von Amtsinhabern "besetzt" war, hätte nicht nur das Vorstellungsvermögen vieler Zeitgenossen überfordert, sondern wohl ebenso einen guten Teil der modernen Interpreten<sup>644</sup>. Diese Überlegung kann nicht überzeugen, zumal "praesidere" durchaus im konkreten Sinn benutzt wurde. Somit ist festzuhalten, dass sowohl den Stühlen an sich, als auch ihren besonderen Aufstellungsorten eine nachgerade abergläubische Aufmerksamkeit zuteil wurde.

Nun erfuhren also selbst die Sitzmöbel die ehrfurchtsvolle Verehrung der Gemeinden<sup>645</sup>. Auch im frühen 4. Jahrhundert weiß Eusebius zu berichten, dass in Jerusalem die Kathedra des Apostel Jakob aufbewahrt worden sei und belegt damit die Kontinuität der Verehrung von Bischofsstühlen<sup>646</sup>. Dabei spielte die Frage, ob eine Kathedra tatsächlich von einem Aposteln genutzt worden war, – und hier drängt sich der Vergleich mit den sogenannten Bischofslisten auf – kaum eine Rolle<sup>647</sup>. In

---

<sup>640</sup> Orig., comm.Mt. 16, 22 und ders., Is.hom. 11, 3. Vgl. dagegen Saxer V., Organisation, 2003, 845.

<sup>641</sup> Leclercq H., Art. Chaire épiscopale, in: DACL 3, 1, 1913, 19-75; Braun J., Art. Bischofsstuhl, in: RDK 2, 1948, 808-16.

<sup>642</sup> Tert., praes.haer. 36, 1: "... *percurrere ecclesias apostolicas apud quas ipsae adhuc cathedrae apostolorum suis locis praesident, ...*" Vgl. Klauser T., Die Kathedra im Totenkult, 1972, 188f.

<sup>643</sup> Klauser T., Die Kathedra im Totenkult, 1972, 182, A. 122. Ähnlich: Maccarone M., Cattedra episcopale, 1970, 89-92; Gussone N., Thron und Inthronisierung, 1978, 35f; (im übertragenen Sinn); dagegen ebda 37 (unentschieden: beides möglich).

<sup>644</sup> Vgl. dagegen bereits Hoppe H., Syntax, 1903, 88-94.

<sup>645</sup> Ob man von "Reliquien" sprechen soll, sei dahingestellt. So Balboni D., Cattedra, 1967, 40; 60; 80ff.

<sup>646</sup> Eus., h.e. 7, 19: "*Der Thron des Jakob, der als erster vom Herrn und den Aposteln das Bischofsamt in der Kirche von Jerusalem erhielt, ... ist noch heute erhalten und wird von den Brüdern dort ständig verehrt.*" Ü. nach: Haeuser P., Kirchengeschichte, 1989, 334f. Siehe ebda 2, 1, 2; 23, 1. Vgl. Theod., h.e. 5, 10; Epiph., haer. 78, 7, 8.

<sup>647</sup> Ähnlich schon Gussone N., Thron und Inthronisierung, 1978, v.a. 36; Dagegen aber: Stirnimann J.K., Praescriptio, 1949, 76ff.

beiden Fällen diene die Berufung auf die Apostel zuvorderst dazu, die Autorität des Episkopats auf eine unverrückbare Basis zu stellen und damit letztlich den Zusammenhalt der jungen Kirche zu festigen. Die Kathedra sollte die ungebrochene Kontinuität der Lehre veranschaulichen, ja man kann sagen: repräsentieren. Zugleich war sie aber auch Garant und Ausdruck einer ungebrochenen Kontinuität des Episkopats. Wenn schließlich Cyprian von Karthago von der "*honor sacerdotii ... et cathedrae*" spricht, so findet dieser Prozess offensichtlich seinen vorläufigen Abschluss<sup>648</sup>.

Indessen steht die Kathedra augenscheinlich im 3. Jahrhundert nicht mehr nur für die Garantie der rechten Glaubensstradierung und -lehre, sondern symbolisiert den gesamten Aufgabenkanon, ja geradezu die Autorität des Bischofs selbst<sup>649</sup>. Cyprian schreibt in einem Brief, die Novatianer hätten, indem sie sich einen Bischofsstuhl anmaßten, das uneingeschränkte Recht zu taufen und zu opfern gefordert<sup>650</sup>.

Schon bald, möglicherweise noch vor Ablauf des 2. Jahrhunderts, war der Bischofsstuhl so eng mit dem Amt verbunden, sodass die *cathedra episcopi* metonymisch für das Bischofsamt an sich gebraucht wurde<sup>651</sup>. Von diesem Zeitpunkt an bis zum heutigen Tag können Begriffe wie etwa Bischofsthron, -sitz, -stuhl, -kathedra etc. stets auch das Amt an sich benennen<sup>652</sup>. Diese auffallend enge Verbindung von Bischofsamt und Kathedra, die sich schon so früh nachweisen lässt, ist frei-

---

<sup>648</sup> Cyp., ep. 3, 1, 1 (zit. oben A. 278). Vgl. ders., lapsi 6.

<sup>649</sup> Maccarone M., *Cattedra episcopale*, 1970, 169ff; Klauser T., *Die Cathedra im Totenkult*, 21972, 187ff.

<sup>650</sup> Cyp., ep. 69, 8, 2.

<sup>651</sup> Siehe: acta Thom., 138; Cyp., eccl.unit. (rec. A) 5; ders., ep. 43, 5; 55, 9; 59, 14; 75, 17 (Schreiben Firmilians an Cyprian); Ps.Clem., recogn. 10, 71: "... *et ne multis inmorer, intra septem dies plus quam decem milia hominum credentes deo baptizati sunt sanctificatione consecrati, ita ut omni aviditatis desiderio Theofilus, qui erat cunctis potentibus in civitate sublimior, domus suae ingentem basilicam ecclesiae nomine consecraret, in qua Petro apostolo constituta est ab omni populo cathedra, et omnis multitudo cotidie ad audiendum verbum conveniens, credebant sanae doctrinae; ...*" Theodor Klauser (Stuhlfeyer, 1974, 112) hat diese Stelle, trotz der auffälligen Anachronismen und obwohl schon seit dem ausgehenden 19. Jh. allg. akzeptiert ist, dass diese Schrift weder Clemens zugeschrieben werden kann, noch überhaupt in seine Zeit datiert, als Argument dafür herangezogen, dass bereits bei den "*Christen der Frühzeit ... der amtliche Lehrer, vor allem der Apostel, auf einer cathedra*" saß. Für die Zeit der Apostel lassen sich jedoch weder christliche Basiliken, noch amtliche(!) Lehrer belegen. Diese Beschreibung reflektiert vielmehr den Zustand der Entstehungszeit dieser Schrift (ca. 220-30), die hier in einer lat. Ü. Rufins auf uns gekommen ist. Dazu siehe: Braun J., Art. Bischofsstuhl, in: RDK 2, 1948, 808-16; Emminghaus J.H., *Gottesdienstliche Raum*, 1987, 397f. Allg. zu Ps.Clem.: Hofmann J., Art. Ps.Clementinische Literatur, in: LACL 3, 2002, 155-57 (weitere Lit.).

<sup>652</sup> Einige beliebige Bsp. aus (Spät-)Antike: Cyp., ep. 59, 14; Conc.Ancy. (i.J. 314), can. 1; Opt., c.Don. 1, 18; Eus., h.e. 7, 32; ders., mart.Pal. 11, 2; Conc.Serd. (i.J. 343/44), can. 4; Aug., ep. 43, 7; Paul.Nol., ep. 7, 2; Sid.Apol., ep. 7, 6, 9; Ennod., carm. 2, 79, 5; etc. Vgl. Leclercq H., Art. Chaire épiscopale, in: DACL 3, 1, 1913, 19ff; 53f.

lich auch einem gewissen Mangel an alternativen Repräsentationsformen geschuldet, mit dem der Episkopat sich von Anfang an konfrontiert sah.

Zeitgleich mit dieser weitgehenden Gleichsetzung von Bischofsthron und -amt etablierte sich auch die Übergabe dieser bischöflichen Insignie in Form einer symbolträchtigen Zeremonie<sup>653</sup>. Gerade der Bericht des Eusebius von der Inthronisierung Bischof Fabians von Rom im Jahre 236 vermag dies zu veranschaulichen<sup>654</sup>. Aus Bescheidenheit habe Fabianus seine Wahl zurückgewiesen, sodass er schließlich von der Gemeinde mit Gewalt auf den Bischofsstuhl gesetzt werden musste. Wohl zu Recht wurde auf den topischen Charakter und Parallelen bei weltlichen Amtserhebungen, vor allem von Kaisern, hingewiesen<sup>655</sup>. Im achten Buch der Apostolischen Konstitutionen, welches auf der *traditio apostolica* basiert<sup>656</sup>, findet sich für die Inthronisierung eines neu erwählten Bischofs folgende Anweisung: "*Mit Tagesanbruch soll er (i.e. der neugewählte Bischof) von den übrigen Bischöfen auf den ihn auszeichnenden Thron gesetzt werden, ...*"<sup>657</sup> Wie wir bei der Taufe und bei der Behandlung des Gottesdienstes noch sehen werden, fand der sonntägliche Gottesdienst früh am Morgen statt. Die repräsentative Ausgestaltung dieser bischöflichen Insignie kann

---

<sup>653</sup> Der früheste Nachweis findet sich m.W. in: Ps.Clem., recogn. 10, 71, 3 (zit.: A. 651); ders., ep.Jac. 4, 4-5, 6; bes. 5, 6. Zu ep.Jac. siehe: Rehm B., Zur Entstehung der pseudo-clementinischen Schriften, in: ZNW 37, 1938, 77-184; v.a. 93ff; Irmscher J., NTApO, 1966, 2, 373-75 (weitere Lit.). Vgl. aber bereits: Can.Mur., 75.

<sup>654</sup> Eus., h.e. 6, 29, 1-4; v.a. 4. Dazu die Auseinandersetzung zwischen Instinsky H.U., Bischofsstuhl, 1955, v.a. 35; ders., Offene Fragen um Bischofsstuhl und Kaiserthron, in: RQS 66, 1971, 66-77; und Stommel E., Die bischöfliche Kathedra im christlichen Altertum, in: MThZ 3, 1952, 17-32; ders., Bischofsstuhl und hoher Thron, JbAC 1, 1958, bes. 70. Dazu auch Mazzarino S., Rez., in: Iura 7, 1956, 345-52; Kraft H., Kaiser Konstantin und das Bischofsamt, in: Saeculum 8, 1957, 32-42; Chrysos E., Die angebliche "Nobilitierung" des Klerus durch Kaiser Konstantin den Großen, in: Historia 18, 1969, v.a. 122ff; Gussone N., Thron und Inthronisierung, 1978, 16-67.

<sup>655</sup> Bspw.: Stommel E., Bischofsstuhl und hoher Thron, in: JbAC 1, 1958, 70 (Vgl. Herodian [2, 3, 3] über Inthronisierung des Pertinax). Unerwähnt bleibt allerdings ein Synodalerlass, der es den Bischöfen verbot, ihre Ernennung abzulehnen. Freilich lassen sich auch hierfür "weltliche" Überlegungen anführen (siehe oben Kap. 2. 4), eine Ablehnung aus Bescheidenheit kann indes nicht ausgeschlossen werden.

<sup>656</sup> Da bisher keine sichere Datierung sowohl der Apostolischen Konstitutionen wie auch der Apostolischen Überlieferung gelang (siehe v.a. die Anmerkungen von: Marksches C., Traditio Apostolica, 1999, 1-74), aber immerhin ein relatives Entstehungsgefüge zwischen den beiden Schriften gesichert ist, so verspricht ein Vgl. der fraglichen Passagen ein besseres Verständnis der eben zit. Aussage. Trad.apost., 4 (in ihrer lat. Ü.; orientalische Ü. bei Geerlings W., FC 1, 220ff; zur Überlieferung: ebda 149-56): "*Qui cumque factus fuerit episcopus, omnes os offerant pacis, salutantes eum quia dignus effectus est. Illi vero offerant diacones oblationem, quique inponens manus in eam cum omni praesbyterio dicat gratia[n]s agens ...*" Während die Konstitutionen bereits ein Ritual kennen, das den monarchischen Episkopat voraussetzt, dokumentiert die *traditio apostolica* ein Zeremoniell, wie man es für den Monepiskopat erwarten kann.

<sup>657</sup> Const.apost., 8, 5, 10. Ü.: Boxler F., BKV 1, 19, 1874, 266.

an diesem Punkt grundsätzlich als abgeschlossen betrachtet werden.

Obwohl, oder noch besser, gerade weil die Autoren seit dem späten 2. Jahrhundert augenscheinlich bei ihrer Leserschaft eine konkrete Vorstellung der Anordnung und wohl auch des Aussehens der Ehrensitze voraussetzen konnten, haben sich kaum Beschreibungen erhalten. Erst in den Apostolischen Konstitutionen findet sich eine Zusammenfassung, die aber die verstreuten Hinweise in den Ignatianen, den Hirten des Hermas und den Clementinen auf beeindruckende Weise bestätigt: *"In der Mitte soll der Thron des Bischofs stehen, zu beiden Seiten soll die Priesterschaft sitzen; die Diakone sollen stehen, leicht gekleidet(\*), denn sie gleichen den Matrosen und den Ruderknechten. ... die Frauen sollen getrennt sitzen und schweigen."*<sup>658</sup> Und in Abhängigkeit davon die Didaskalie: *"Für die Presbyter aber werde der Platz an der Ostseite des Hauses abgesondert, und der Thron des Bischofs stehe (mitten) unter ihnen, und die Presbyter sollen bei ihm sitzen, danach die männlichen Laien."*<sup>659</sup> Bereits die älteren Belegstellen setzten das Wissen um dieses Arrangement beim Leser voraus, allein sie erachteten es nicht für notwendig, eine detaillierte Beschreibung zu geben – das Alltägliche findet selten Eingang in die (literarischen) Quellen<sup>660</sup>.

Ganz ähnlich verhält es sich mit der Kathedra selbst. Obschon den Bischofsstühlen von den Zeitgenossen große Bedeutung beigemessen wurde, findet sich nirgendwo eine Beschreibung. Erst in der Skizze vom Leben und Leiden Cyprians aus dem Jahr 259 findet sich ein vager Fingerzeig. Nachdem Cyprian verhaftet worden war, wartete er auf seinen Prozess. Pontius beschreibt folgende Situation: *"Während er (i.e. Cyprian) hier eine Weile schweißtriefend infolge des weiten Weges dasaß – der Sitz (sedile) war zufällig mit einem leinenen Tuch bedeckt, damit er auch in der Stunde des Leidens noch die Ehre eines Bischofs genieße –, ..."*<sup>661</sup> Der Terminus *sedile* deutet nicht im Mindesten auf ein herausragendes Sitzmöbel, das "die Ehre eines Bischofs" widerspiegeln könnte<sup>662</sup>. In der Tat saß Cyprian in der Situation nicht als Bischof vor seiner Gemeinde, sondern als Gefangener, der auf seinen Prozess wartete. Diese Beschreibung lässt zwei weiterreichende Schlussfolgerungen zu. Zum einen könnte man hieraus folgern, dass die bischöfliche Kathedra ge-

---

<sup>658</sup> Const.apost., 2, 57, 9-31. Ü.: Boxler F., BKV 1, 19, 1874, 100. (\*)Carl Andresen (Kirchen der alten Christenheit, 1971, 253) übersetzt diesen Passus: *"... im anstandsvollen Festgewand"*. Vgl. Apoc., 4, 2ff; 20, 11.

<sup>659</sup> Didask. 2, 57. Ü.: Achelis H./Flemming J., TU 25, 1904, 2, 68.

<sup>660</sup> Ps.Clem., ep.Clem. 14, 1-15, 3 (v.a. die auffallende Übereinstimmung in der metaphorischen Umschreibung der einzelnen Ämter: Ruderknechte; Matrosen; Bugosffizier; Steuermann).

<sup>661</sup> Pont., v.Cypr. 16, 6: *"Illic cum post iter longum nimio sudore madidatus sederet – sedile autum erat fortuitu linteum, ut et sub ictu passionis episcopatus honore frueretur –, ..."*

<sup>662</sup> Auch in späterer Zeit bezeichneten die *"... sog. Sedilien ... keine Vorstehersitze, sondern waren eher eine Konzession an menschliche Ermüdbarkeit."* Zit.: Emminghaus J. H., Gottesdienstliche Raum, 1987, 398.

mein hin mit einem Leinentuch bedeckt war, wie etwa Eduard Stommel und später Nikolaus Gussone behaupteten<sup>663</sup>. Dagegen spricht, dass wir sonst so gut wie nichts von leinenen Bezügen der Bischofsstühle erfahren. Zum zweiten ließe sich aus dem Passus ableiten, dass die Sitzgelegenheit aufgrund der Umstände schlicht nicht der Würde eines Bischofs entsprach, sodass dem weißen Leinentuch die Aufgabe zufiel, die Unwürdigkeit des Sitzmöbels zu verdecken. Für die zweite Deutung spricht die Bezeichnung *sedile*. Die Tatsache, dass zufällig (*fortuitus*) ein Leinentuch den unsäglichen Sitz verdeckte, hätte folglich lediglich die Aufgabe erfüllt, die Unzulänglichkeit des Stuhls zu verdecken. M.E. ist der zweiten Interpretation der Vorzug zu geben, wobei betont werden muss, dass sich die beiden Deutungen nicht gegenseitig ausschließen. Jedenfalls wird hier ein Verständnis der Zeitgenossen greifbar, dass dem Bischof auch im außerliturgischen Kontext ein besonderes Sitzmöbel zustünde.

Ähnlich wie dem Bischofsamt wurde auch dessen bedeutendster Amtsinsignie, der Kathedra, neue Aufgaben zuteil. So diente der Bischofsthron bereits seit dem späten 3. Jahrhundert außerhalb der Gottesdienste als Ablage für die Heiligen Schriften<sup>664</sup>. Der nächste Schritt in der Symbolsprache konnte nur mehr in einer Rückführung der bischöflichen Kathedra auf Jesus Christus selbst sein<sup>665</sup>. Bei diesem letzten Schritt – man könnte beinahe von einer Apotheose der Kathedra sprechen – spielte tatsächlich die enge geistige Verbindung zwischen Thron und Gericht eine maßgebliche Rolle<sup>666</sup>. So konnte die unbesetzte Kathedra in der Ikonographie der byzantinischen und frühmittelalterlichen Zeit schlechterdings zum Symbol des letzten Gerichtes avancieren<sup>667</sup>. Doch auch im

---

<sup>663</sup> Vgl. Stommel E., Die bischöfliche Kathedra, in: MThZ 3, 1951, 19; Gussone N., Thron und Inthronisierung, 1978, 66; zuletzt auch: Dresken-Weiland J./Drews W., Art. Kathedra, in: RAC 20, 2004, 635: "Ein mit einem Leinentuch bedeckter Sitz ist nach der Mitte des 3. Jh. als Ehrenrecht des Bischofs belegt." Der Hirte des Hermas (vis. 1, 2, 2) belegt jedenfalls die besondere Bedeutung einer mit einem (weißen) Tuch bedeckten Kathedra.

<sup>664</sup> Gesta Zen., 4-5. Die enorme Bedeutung der heiligen Schriften lässt sich gerade anhand der diocletianischen Verfolgung und deren Edikten erkennen, worin festgeschrieben wird, dass die Schriftrollen und Versammlungsräume als erstes vernichtet werden sollten (ebda). Weitere Belege bei: Corcoran S., Tetrarchs, 1996, 179ff.

<sup>665</sup> Dazu bereits Voss G., Jüngstes Gericht, 1884, 67; Gussone N., Thron und Inthronisierung, 1979, 27ff.

<sup>666</sup> Vgl. dagegen Stommel E., Die bischöfliche Kathedra im christlichen Altertum, in: MThZ 3, 1952, 23.

<sup>667</sup> Die enge Verbindung von Thron und Gericht kommt hier erneut zum Ausdruck. Man spricht – in Anlehnung an Ps., 9, 8; 88(89), 15; 103, 19 – von der *ἐτοιμασία τοῦ θρόνου*. Der ikonographische Urspr. der bischöflichen Hetoimasia kann m.E. nicht schlüssig auf den Totenkult (so Klauser T., Die Kathedra im Totenkult, 1972, 29ff; 34ff) oder davon abgeleitet auf königliche Attribute (so Bogyay T., Etimasia, in: RDK 4, 1958, 145-54) zurückgeführt werden. Es ist zuvorderst das Rechtsprechen des Bischofs an Gottes statt, welches zu dieser Darstellung im Christentum geführt hat. Siehe bspw. const.apost., 2, 11; 17; 47. Bes. deutlich wird dies schließlich in den unzähligen Visionen Ephräms, der den himmlischen Thron stets aufgrund seiner metaphorischen Bedeutung für das letzte Gericht als bes. "furchtbar" und

Westen lässt sich diese Darstellung immer wieder belegen<sup>668</sup>. Die bischöfliche Kathedra stand für die Zeitgenossen auf einer Stufe mit dem heiligen Altar, der heiligen Schrift oder der heiligen Kirche. Mit dem großen Unterschied, dass die Kathedra stets auf das Engste mit dem Bischofsamt verbunden blieb, auf dem die symbolische Autorität des Sitzmöbels gerade im alltäglichen Leben abfärben musste.

Damit ließ sich bisher zwar kaum konkrete Erkenntnis über das äußere Erscheinungsbild des bischöflichen Throns gewinnen, doch kann in Anbetracht des Gesagten mit einiger Gewissheit vermutet werden, dass die *cathedra* in ihrer Beschaffenheit kaum ein gewöhnliches Sitzmöbel war<sup>669</sup>.

## Exkurs 2: Das Bischofsgericht und die Kathedra

Ausgehend von der Beobachtung, dass die Christen ausgiebig von der Möglichkeit der Schiedsgerichtsbarkeit Gebrauch machten, wurde geschlossen, dass dem Bischof die Kathedra in seiner Funktion als "Richter" zugebilligt worden sei<sup>670</sup>. In der Tat finden sich bereits früh Hinweise in den Texten des frühen Christentums, die eine solche Deutung zu stützen scheinen.

Schon Elisabeth Herrmann-Otto hat dagegen zu Recht betont, dass sich der häufig bemühte Appell des Paulus, weltliche Gerichte zu meiden und Streitigkeiten innerhalb der Gemeinde zu lösen, nicht(!) gegen den römischen Staat wandte<sup>671</sup>. Hier findet vielmehr die in dieser Zeit unter dem Vorzeichen der Parusienaherwartung herrschende, grundsätzliche Unvereinbarkeit von christlicher Weltabgewandtheit, und dem Streit um weltliche Dinge, ihren greifbaren Ausdruck<sup>672</sup>. Bis zum Ende des 2. Jahrhunderts galt das Prozessieren den Christen grundsätzlich als verwerflich, unabhängig vor welchem Gericht<sup>673</sup>. Die so oft bemühte christliche Gerichtsbarkeit war bis in das 3. Jahrhundert schlicht eine Schiedsgerichtsbarkeit und entsprach damit

---

"mächtig" beschreibt. Bspw.: Ephr.Syr., tim.Dei. 10. Vgl. aber Bogay T., Etimasie, in: RDK 4, 1958, 145-54. Siehe v.a. Voss G., Jüngstes Gericht, 1884, 64-71; allg. Walter C., Iconographie des conciles, 1970, 147f; 235.

<sup>668</sup> Bogay T., Art. Thron (Hetoimasia), in: LCI 4, 305-13; v.a. 305f.

<sup>669</sup> Bes. Instinsky H.U., Offene Fragen um Bischofsstuhl und Kaiserthron, in: RQS 66, 1971, 69.

<sup>670</sup> Klauser T., Richterstuhl, 1974, 230-33 (z.T. überholt); v.a. Maccarone M., Apostolicità, in: Lateranum 42, 2, 1976, v.a. 69-86; Thür G./Pieler P.E., Art. Gerichtsbarkeit, in: RAC 10, 1978, v.a. 465-88. Zuletzt unentschieden Dresken-Weiland J./Drews W., Art. Kathedra, in: RAC 20, 2004, 627f. Dagegen Gussone N., Thron und Inthronisierung, 1978, 35ff. Zur Schiedsgerichtsbarkeit im röm. Recht: Ziegler K.H., Schiedsgericht, 1971, v.a. 191-201; 285f.

<sup>671</sup> 1. Kor. 6, 1-7; 7, 25-28; Did., 4, 3; 15, 3. Herrmann E., Ecclesia, 1980, 73f.

<sup>672</sup> Dazu ausf. Herrmann E., Ecclesia, 1980, 72-92.

<sup>673</sup> Clem.Al., strom. 7, 84ff; Orig., comm.ep.Kor. 6, 3.



dem römischen Rechtsempfinden<sup>674</sup>. Jeder römische Bürger konnte jederzeit und jederorts als Schiedsrichter fungieren. Es bedurfte hierfür weder einer Kathedra, noch eines Bemas. Daran orientierten sich die christlichen Gerichte und waren folglich vorerst keine festen Institutionen und konnten auch keine festen Repräsentationsformen ausbilden<sup>675</sup>. Damit handelte das Christentum aber nicht nur dem römischen Recht entsprechend, sondern auch ganz im Interesse des Staates und seiner Judikative<sup>676</sup>.

Erst mit dem ausgehenden 2. Jahrhundert lässt sich eine gewisse Institutionalisierung christlicher Rechtsprechung beobachten<sup>677</sup>. Origenes war der erste, der grundsätzlich empfahl, den Gemeindeleitern etwaige Streitfälle zur Entscheidung vorzulegen<sup>678</sup>. Und Tertullian führt in seinem *apologeticum* hierzu aus<sup>679</sup>: "*Es wird nämlich auch mit großem Nachdruck Gericht gehalten (in der christlichen Gemeinde), ... . Es führen den Vorsitz die stets bewährteren Ältesten, die jene Ehre nicht durch Geld, sondern durch gutes Zeugnis erlangt haben; ...*"<sup>680</sup> Trotz einer gewissen Institutionalisierung, oder besser gesagt: einer Bindung der christlichen "Rechtsprechung" an bestimmte Institutionen, fiel diese augenscheinlich noch nicht – zumal für Karthago – in den Kompetenzbereich des Bischofs. Gleichwohl belegen Tertullians Aus-

---

<sup>674</sup> Dazu Kaser M., *Zivilprozeßrecht*, 1966, 2, 280f; v.a. Ziegler K.H., *Schiedsgericht*, 1971, 165-170; Noethlichs K.L., *Materialien zum Bischofsbild nach den späten Rechtsquellen*, in: *JbAC* 16, 1973, 42; ders., *Baurecht und Religionspolitik*, 2003, 194 (weitere Lit.).

<sup>675</sup> Siehe etwa Apg., 18, 12-16; bes. 15. Dazu Juster J., *Juifs*, 1966, 2, 112-115.

<sup>676</sup> Girardet K.-M., *Kaisergericht und Bischofsgericht*, 1975, 12-17; Thür G./Pieler P.E., *Art. Gerichtsbarkeit*, in: *RAC* 10, 1978, v.a. 467ff.

<sup>677</sup> Thür G./Pieler P.E., *Art. Gerichtsbarkeit*, in: *RAC* 10, 1978, v.a. 468-71; Herrmann E., *Ecclesia*, 1980, 78.

<sup>678</sup> Orig., *comm.ep.Kor.* 6, 4f.

<sup>679</sup> Der Vw. auf Tert., *cultu* 1, 2 führt in unserer Frage nicht weiter, handelt es sich hier doch um eschatologische Bilder, die mit der Realität in der Gemeinde kaum in Einklang zu bringen sind (der Autor spricht in metaphorisch und z.T. verworrener Weise von Engeln, Belial und Jesus). Vgl. dagegen: Herrmann E., *Ecclesia*, 1980, 75.

<sup>680</sup> Tert., *apol.* 39, 4: "*Nam et iudicatur magno cum pondere, ut apud certos de dei conspectu, summum que futuri iudicii praeiudicium est, si quis ita deliquerit, ut a communicatione orationis et conuentus et omnis sancti commercii relegatur. Praesident probati quique seniores, honorem istum non pretio, sed testimonio adepti, neque enim pretio ulla res dei constat.*" Ü.: Kellner H., *BKV* 1, 24 1915. Dieses Werk stammte aus Tertullians wohl produktivster Schaffensphase, in der er die Anliegen und Ansichten der Großkirche vertrat, sodass man der Beschreibung durchaus eine gewisse Repräsentativität zugestehen kann. Unverständlich ist mir in diesem Zusammenhang jedoch die Aussage Herrmanns (*Ecclesia*, 1980, 75), Tertullian spräche nicht von einem innergemeindlichen Gericht. Allg. Steinwenter A., *Art. Audientia episcopalis*, in: *RAC* 1, 1950, 915-17.

fürhungen, dass das Gericht nunmehr im Rahmen der Gemeindeversammlungen tagte<sup>681</sup>.

Mit der Ausbildung des monarchischen Episkopats wurde die Rechtssprechung tatsächlich an den Bischof gebunden. Dabei spielte sicherlich auch die Professionalisierung des Klerus eine Rolle, die dem Bischof die Möglichkeit eröffnete, über seine untergeordneten Amtsträger – hauptsächlich ist dabei an den Diakonat zu denken – Sanktionen gegen Schuldige durchzusetzen. Im Lauf der Zeit lässt sich beobachten, wie der Bischof für sich beanspruchte, in allen Streitfragen innerhalb der Gemeinde zu urteilen. Der ursprüngliche Anspruch und die Aufgabe des Bischofs oberste Autorität in Glaubens- und Kirchendisziplinfragen zu sein, war damit längst überschritten. Das eschatologische Gericht Jesu, das schon im 1. Jahrhundert fest in der christlichen Vorstellung verankert war, fand nun im Episkopat sein weltliches Abbild<sup>682</sup>.

Cyprian ging bereits soweit, die Anrufung weltlicher Gerichte grundsätzlich zu verbieten<sup>683</sup>. In eine ähnliche Richtung weisen die Apostolischen Konstitutionen und die syrische Didaskalie<sup>684</sup>. Mit dem Argument, die Heiden dürften nicht in die Belange der Christen Einblick bekommen, bemühte sich der Episkopat das paulinische Gebot zu beugen, um sich in der Gemeinde die Gerichtshoheit zu sichern<sup>685</sup>. Damit usurpierte der Bischof in der Tat, wenigstens zum Teil, die Zuständigkeit römischer Gerichte<sup>686</sup>.

Mit dieser Entwicklung ging wohl auch die Usurpation von staatlichen Symbolen respektive Gesten durch den Episkopat einher. Ein viel diskutierter Vorfall soll hier, in aller gebotener Kürze, als Beleg angeführt werden, obwohl er unseren losen geographischen Rahmen klar sprengt<sup>687</sup>. Es geht um das Absetzungsverfahren gegen den Bischof von Antiochien, Paulus von Samosata. Ein Vorwurf seiner Gegner lautete, er habe "*sich im Gegensatz zum Jünger*

---

<sup>681</sup> Tert., apol. 39, 1-4. Auch die offizielle römische Rechtssprechung vollzog sich zumeist in sakralen Gebäuden. Jedenfalls handelte es sich hierbei keineswegs um ein spezifisch christliches Verhalten. Seeck O., Art. Secretarium, in: RE 2 A 2, 1, 1921, 979ff.

<sup>682</sup> Bspw.: 1. Kor., 6, 2f; Mt., 25, 31-45.

<sup>683</sup> Cyp., test. 3, 44. Dazu die umstrittene Studie zu Ägypten: Schiller A., Courts are no more, 1969, 469-502; dagegen Ziegler K.H., Schiedsgericht, 1971, 199ff.

<sup>684</sup> Const.apost., 2, 46f; vgl. Didask., 2, 11. Dazu Mosiek U., Das altkirchliche Prozeßrecht im Spiegel der Didaskalie, in: ÖAKR 16, 1965, 183.

<sup>685</sup> Const.apost., 2, 35f; 45f (= Didask., 9; 11). Vgl. auch: Const.apost., 2, 47; 2, 50.

<sup>686</sup> Ziegler K.H., Schiedsgericht, 1971, 176f.

<sup>687</sup> Anekdote und wissenschaftliche Diskussion können hier nicht ausführlich besprochen werden. Instinsky H.U., Bischofsstuhl, 1955, 13; Millar F., Paul of Samosata, Zenobia an Aurelian, in: JRS 61, 1971, 1-17; Girardet K.-M., Kaisergericht und Bischofsgericht, 1975, 14ff; Hartmann U., Teilreich, 2001, 317ff; zuletzt Haensch R., Vorbilder für die Bischöfe, 2003, 117ff.

*Christi eine Tribüne (βῆμα) und einen hohen Thron errichtet.*"<sup>688</sup> Des Weiteren wurde dem Bischof vorgeworfen, er habe sich "*lieber ducenarius als Bischof nennen lassen.*"<sup>689</sup> Aus diesen und weiteren Anklagen wurde die irrige Vermutung abgeleitet, Paulus habe neben seiner Tätigkeit als Bischof ein weltliches Amt innegehabt<sup>690</sup>. Dessen ungeachtet hatte bereits Fergus Millar überzeugend dargelegt, dass Paulus in seinem Auftreten dem "Trend" der Bischöfe seiner Zeit entsprach<sup>691</sup>. Zugleich belegt die folgende Beobachtung, dass die Vorwürfe der Gegner des Paulus grundsätzlich nur mit Bedacht für weiterführende Schlussfolgerungen benutzt werden können. Eusebius sagt in einer Rede zu Ehren des Bischof von Tyrus, Paulinus: "*Nachdem er so den Tempel vollendet hatte, stattete er ihn zur Ehrung der Vorsteher mit hoherhabenen Thronen ... aus.*"<sup>692</sup> Er lobt an dieser Stelle Paulinus für eine Tat, für die er die Absetzung des Paulus forderte<sup>693</sup>. Damit ist klar, dass die Vorwürfe zum Teil überspitzt, zum Teil an den Haaren herbeigezogen sind. Ein Mindestmaß an Wahrheitsgehalt mag man ihnen immerhin zugestehen, denn ansonsten hätten sie ihr Ziel wohl nicht erreicht<sup>694</sup>. Vor diesem Hintergrund sagen die für uns relevanten Vorwürfe lediglich aus, Paulus sei in der Gemeinde – vielleicht aber auch über diese hinaus – namentlich jedoch im Zuge der Rechtsprechung ganz nach römischen Vorbild in Erscheinung getreten<sup>695</sup>. Da sich die Bischöfe (angeblich) an Kaiser Aurelian wandten, um ein definitives Urteil in dieser Angelegenheit zu erzielen, mussten sie die Vorwürfe umformulieren. Nicht ein weltliches Amt hatte der Bischof, wie viele andere Amtskollegen auch ohne staatliche Konzession, neben seinem eigentlichen Amt ausgeübt,

---

<sup>688</sup> Eus., h.e. 7, 30, 9. Ü.: Haeuser P., Kirchengeschichte, 1989, 348. Neben Eusebius berichten noch folgende Autoren von den Ereignissen: Leon., c.Nest.Eut. (= PG 86, 1); Soc., h.e. 2, 30; Epiph., panar. 71, 1; Theod., haer. prol. Es haben sich nur die Darstellungen der Gegner des Paulus erhalten, was die Vertrauenswürdigkeit der Angaben einschränkt. Alle Quellen, es existieren neben den angeführten noch weitere, verstreute Belege, sind praktisch aufgelistet und besprochen bei: Riedmatten, H. de, Paul de Samosate, 1952.

<sup>689</sup> Eus., h.e. 7, 30, 7: "... δουκηνάριος μᾶλλον ἢ ἐπίσκοπος θέλων καλεῖσθαι ..."

<sup>690</sup> Zuletzt Hartmann U., Teilreich, 2001, 315-18 (hier auch weitere Befürworter dieser Idee). Dagegen überzeugend Haensch R., Vorbilder für die Bischöfe, 2003, 116-122.

<sup>691</sup> Millar F., Paul of Samosata, Zenobia an Aurelian, in: JRS 61, 1971, 10ff; v.a. 13.

<sup>692</sup> Eus., h.e. 10, 4, 44: "... ἀλλὰ γὰρ ὧδε καὶ τὸν νεὼν ἐπιτελέσας θρόνοις ..." Ü. nach: Haeuser P., Kirchengeschichte, 1989, 423.

<sup>693</sup> Anlass und Adressat siehe: Eus., h.e. 10, 4, 1.

<sup>694</sup> Rudolf Haensch (Vorbilder für die Bischöfe, 2003, v.a. 122) hat sich unlängst ohne weitere Argumente für die grundsätzliche Glaubwürdigkeit der Anschuldigungen ausgesprochen.

<sup>695</sup> Zu einer ähnlichen Einschätzung, wenn auch aufgrund anderer Überlegungen: Haensch R., Vorbilder für die Bischöfe, 2003, 118ff.

sondern das kirchliche Amt durch seinen Stil der Rechtssprechung verweltlicht. Und gerade hierin entsprach er der Tendenz in seiner Zeit<sup>696</sup>.

Eine Anekdote aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts bestätigt diese Darstellung. Paulinus von Mailand stellt in seiner Biographie des Ambrosius einen ganz ähnlichen kausalen Zusammenhang her<sup>697</sup>. Der Praetorianerpraefekt Probus habe Ambrosius bei dessen Bischofseinsetzung empfohlen, "... *age non ut iudex, sed ut episcopus ... !*"<sup>698</sup> Die Antithese lässt das Problem klar ersichtlich werden: Das Bischofsamt war schon in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts zwischen weltlichen und geistlichen Verpflichtungen hin und her gerissen. Es oblag fürderhin der Persönlichkeit des jeweiligen Bischofs und sicherlich auch den äußeren Umständen, wie das Amt ausgeführt wurde. Sinnbild für die weltliche Seite des Bischofsamtes blieb die Rechtssprechung.

In seinem Kommentar zu den Psalmentraktaten äußert Hilarius von Poitiers eine ganz ähnliche Kritik, wie sie etwa 100 Jahre zuvor gegen Paulus von Samosata vorgebracht worden waren. Allerdings ist die Kritik nun bereits gegen den Episkopat allgemein und nicht gegen einen einzelnen gerichtet: "*Männer, die den Gesetzen der Kirche unterworfen sind, wollen nach den Gesetzen des Forum Richtersprüche fällen.*"<sup>699</sup> Hilarius unterscheidet in seiner weiteren Ausführung zwischen zwei Formen bischöflicher *cathedrae*. Die Kathedra des Mose ist die ursprüngliche; sie ist die angemessene für den Episkopat. Dann aber erkennt er auch eine *cathedra pestilentiae*, die er derjenigen des Pilatus gleichsetzt<sup>700</sup>. Sie zwinge die Bischöfe "*bald zu schmähenden Äußerungen, bald zu Ungerechtigkeiten, bald zu Strafverhärtungen so sehr ihr Wille dem auch widerstreben mag.*"<sup>701</sup> Seit Paulus von Samosata hat sich weder an der Kritik noch an der Erscheinung des rechtssprechenden Bischof viel geändert.

Dass sich das Bischofsamt in nachconstantinischer Zeit vor allem aufgrund der *audientia episcopalis* im Zentrum eines Spannungsfelds befand, das durch das Aufeinandertreffen weltlicher und kirchlicher Aufgaben entstand, hatte schon Theodor Klauser in einem kurzen Essay

---

<sup>696</sup> Millar F., Paul of Samosata, Zenobia an Aurelian, in: JRS 61, 1971, 10-14.

<sup>697</sup> Paul.Med., v.Ambr. 8.

<sup>698</sup> Ebda.

<sup>699</sup> Hil., pict.tract.psalms. 1, 10: "*Et vount ecclesiae legibus subditi fori legibus iudicare.*" Ü.: Klauser T., Bischöfe auf dem Richterstuhl, in: JbAC 5, 1962, 173.

<sup>700</sup> Womit er sich begrifflich zwar auf das NT stützt, allerdings einen gänzlich anderen Zusammenhang beschreibt. Vgl. Ps., 1, 1; Mk., 12, 38ff. Schon bei Optatus (adv.Don. 2, 4, 5) ist damit grundsätzlich der Bischofsthron gemeint.

<sup>701</sup> Ebda. Vgl. Eus., h.e. 7, 30, 9.

angerissen<sup>702</sup>. Allerdings ist nicht die "Nobilitierung" der Bischöfe durch Constantin Ursache und Ursprung dieses Phänomens. Ganz im Gegenteil: Das Christentum hatte aus eigener Initiative heraus begonnen, seit etwa der Mitte des 3. Jahrhunderts die staatliche Gerichtsbarkeit zu usurpieren<sup>703</sup>. Offensichtlich orientierten sich einige Bischöfe in Erfüllung dieser Aufgabe am Auftreten weltlicher Gerichte<sup>704</sup>.

Trotzdem lässt sich die Beanspruchung der Kathedra durch den Episkopat weit darüber hinaus zurückverfolgen. Das Statussymbol der Kathedra wurde dem Bischof somit durchaus nicht durch seine Funktion als Richter zuerkannt; ja, wahrscheinlich war es gerade umgekehrt, dass das einzigartige Sitzmöbel den Bischof der Gemeinde als Richter empfohlen hatte.

### Exkurs 3: Die Bischofswahl und -intronisierung

Die kirchenrechtlichen Bestimmungen zur Bischofswahl und -einsetzung stammen sämtlich aus nachconstantinischer Zeit<sup>705</sup>. Im Laufe des 4. Jahrhunderts verhärteten sich die regionalen christlichen Usancen zu großflächigen, allgemein verbindlichen, normierten Zeremonien, die in ihrer Aussage weitgehend im gesamten Imperium identisch waren. Doch bereits mit den ersten Anzeichen politischer Dezentralisierung in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts zerbrach auch das auf einen fragilen Konsens beruhenden Konsekrationszeremoniell in viele regionale Sonderriten auseinander. Nikolaus Gussones konnte glaubhaft machen, dass "*die Bischofsweihe im Vergleich zu der vorkonstantinischen Zeit im wesentlichen unverändert geblieben*" ist<sup>706</sup>. Dies gilt aber nur im Wesentlichen. Dessen ungeachtet reichen die Ursprünge der rituellen Zeremonie aber doch in das 3. Jahrhundert zurück<sup>707</sup>. Folgende konstante Elemente der Bischofserhebung lassen sich ausmachen.

Als erster Akt musste ein Bischof gewählt werden. Für das Wahlverfahren in vorconstantinischer Zeit sind die Schriften Cyprians eine unersetzliche Quelle<sup>708</sup>. Cyprian vertrat das Verständnis, dass die Besetzung einer Kathedra ein *iudicium Dei* sei, das seinen Ausdruck im Zu-

---

<sup>702</sup> Ders., Bischöfe auf dem Richterstuhl, in: JbAC 5, 1962, 172-74. Besser: Thür G./Pieler P.E., Art. Gerichtsbarkeit, in: RAC 10, 1978, v.a. 468.

<sup>703</sup> Siehe auch unten A. 1603.

<sup>704</sup> Vgl. const.apost., 2, 12f; 56f.

<sup>705</sup> Dazu Herrmann E., Ecclesia, 1980, 290ff; bes. Norton P., Episcopal Election, 2007, 18-80; 118-144.

<sup>706</sup> Ders., Thron und Intronisierung, 1978, 74ff; 128; 134. Zuletzt ähnlich mit anderen Argumenten: Norton P., Episcopal Election, 2007, v.a. 31ff.

<sup>707</sup> Osawa T., Bischofseinsetzungsverfahren, 1983, 113-120; allg. zuletzt: Norton P., Episcopal Election, 2007, 20ff.

<sup>708</sup> Ausf.: Osawa T., Bischofseinsetzungsverfahren, 1983, passim; Norton P., Episcopal Election, 2007, 18-80.

sammenwirken verschiedener Wahlgruppen fand<sup>709</sup>. Diese bestanden aus der Gemeinde, dem Klerus und den benachbarten Bischöfen<sup>710</sup>. Diese Vorstellung eines *consensus universorum* als Ausdruck göttlichen Willens lässt sich auch für Rom in vorconstantinischer Zeit belegen<sup>711</sup>.

Dabei beschrieb Cyprian die Wahl eines Bischofs mit den *termini technici* der römischen Verwaltungssprache, wie Takeo Osawa deutlich machen konnte<sup>712</sup>. Hieraus lässt sich für den tatsächlichen Ablauf einer Bischofswahl wenig gewinnen. Den besten Einblick gewährt uns die Apostolische Überlieferung<sup>713</sup>. Das gesamte Kirchenvolk sollte sich zusammen mit dem Presbyteriat und den anwesenden Bischöfen am Sonntag versammeln und unter Zustimmung aller den neuen Bischof einsetzen<sup>714</sup>. Die Apostolische Überlieferung suggeriert also, dass die Wahl, Weihe und direkt im Anschluss die Inthronisierung eines neuen Bischofs an ein und demselben Tag erfolgte<sup>715</sup>.

Die Gemeinde spielte bei der Wahl ursprünglich wohl eine zentrale, konstitutive Rolle, die jedoch faktisch immer mehr zur rein akklamatorischen Bestätigung verkam<sup>716</sup>. Interessanterweise werden alle jene Wahlen, die in irgendeiner Weise von der Norm – möglicherweise aber auch von der Regel – abweichen, dem Handeln der Gemeinde zugeschrieben, wobei diese, einem besonderen Ereignis folgend, welches als Fingerzeig Gottes angesehen respektive dargestellt wurde, die Initiative ergriff<sup>717</sup>. Diese exzeptionellen Bischofsernennungen sind in den li-

---

<sup>709</sup> Cypr., ep. 67, 5; vgl. auch ep. 55, 8; 59, 5.

<sup>710</sup> Dagegen scheinen in Alexandria die Nachbarbischöfe bei der Wahl keine Bedeutung gehabt zu haben. Hier., ep. 146, 1. Allg.: Gryson R., Les élections épiscopales en Orient, in: RHE 74, 1979, v.a. 302ff.

<sup>711</sup> Hinschius P., Kirchenrecht, 1, 217; Fuhrmann H., Wahl des Papstes, in: GWU 9, 1958, 762ff; zu den einzelnen Bischofswahlen: Caspar E., Geschichte des Papsttums, 1930, 1, passim.

<sup>712</sup> Ders., Bischofseinsetzungsverfahren, 1983, 68-102; 135ff; v.a. 169-77.

<sup>713</sup> Trad.apost., 2: Trad.apost., 2 (lat.Ü. zit. unten: A. 736). Und in der lat. Ü. des aus sahidischer und äthiopischer Ü. rekonstruierter Textes: "*Presbyteri stabunt et illi omnes silebunt, et orbunt ...*" Geerlings W., FC 1, 2000, 214.

<sup>714</sup> Die Zustimmung des Volkes wurde nach römischen Vorbild in Form von Akklamationen gegeben. Siehe auch: trad.apost. 4: "... *salutantes eum quia dignus effectus est.*" Zu den Akklamationen bei der Bischofswahl: Peterson E., Εἰς Θεός, 1926, 176-180; Herrmann E., Ecclesia, 1980, 296f.

<sup>715</sup> Vgl. bereits: Did., 14f. Michel T., Bischofsweihtag, 1927, v.a. 12ff; v.a. Rordorf W., L'ordination de l'évêque, in: QLP 55, 1975, 137-50; v.a. 142f.

<sup>716</sup> Trad.apost., 2; const.apost., 8, 4, 2; conc. Arel. (i.J. 452), can 54. Vgl. Eus., h.e. 6, 29, 4. Gryson R., Les élections épiscopales en Occident, in: RHE 75, 1980, 257-83; Norton P., Episcopal Election, 2007, 68ff.

<sup>717</sup> Zumeist war dies eine Taube, die den Willen Gottes kundtat und sich auf den künftigen Bischof niederließ. Solche Art göttlicher Willensäußerung sind auch für das Mittelalter überliefert. Dazu: ausf. Sühling F., Taube, 1930, 42-45 (mit Bsp.); Koep L., Art. Consensus, in: RAC 3, 1957, 294-303; Peterson W., Εἰς Θεός, 1926, 145; vgl. zu ähnlichen Er-

terarischen Quellen kurioser Weise häufiger belegt. Sie beginnen mit Fabian in Rom und etwa gleichzeitig Cyprian in Karthago, setzen sich mit Ambrosius oder Martin von Tours bis ins frühe Mittelalter unverändert fort<sup>718</sup>. Man hat aus diesen Belegen versucht, den Einfluss der Gemeinde bei der Wahl eines neuen Bischofs herzuleiten<sup>719</sup>. Diese Überlegungen werden m.E. dem Charakter dieser Berichte nicht gerecht<sup>720</sup>. Vor allem die Gemeinsamkeiten dieser "besonderen" Bischofserhebungen berechtigen zu zweifeln: Es handelt sich ausschließlich um tumultartige, ausschließlich vom Volk ausgehende Bischofserhebungen und – was noch weit wichtiger ist – um legendenhafte Berichte. Die Zielrichtung dieser stets wiederkehrenden, wundersamen Bischofswahlen ist evident: Es handelt sich schlicht um Wahllegitimationen, deren Wert auf zwei Säulen fußt. Zum einen liegt diesen Berichten die altbekannte, pragmatische Kenntnis zugrunde, dass das Gemeindevolk in seiner Willensäußerung nur schwer manipulierbar ist. Diese Überlegung wird, zweitens, überstrahlt durch die Konzeption Cyprians, wonach Gott seinen Willen vor allem durch das Volk äußert<sup>721</sup>. Zusammengenommen ist eine solche Wahl, obwohl nicht der Norm entsprechend, nichtsdestotrotz über jeden Zweifel erhaben. Zur Rekonstruktion der Bischofswahl sind diese Berichte jedenfalls denkbar ungeeignet.

Allgemein lässt sich beobachten, wie der eigentliche Wahlvorgang, bedingt durch die Forderung nach Anwesenheit möglichst vieler (benachbarter) Bischöfe, sich zeitlich von der Inthronisierung löste, während die Rolle des Gemeindevolkes unverändert auf den Akt der Inthronisierung beschränkt blieb<sup>722</sup>. Damit wurde aber die spontane Ernennung eines Bischofs aus der Menge geradezu unmöglich und dem Volk dessen ohnehin schon geringer konstitutiver Einfluss entzogen<sup>723</sup>. Ohne weiter auf die Wahl einzugehen wenden wir uns nun dem formalen Ablauf des Konsekrationsritus zu.

Bereits in vorconstantinischer Zeit wurde dem zu konsekrierenden Bischof von den anwe-

---

scheinungen in profanen Bereichen: Straub J., *Geschichtsapologetik*, 1963, 134ff; Gussone N., *Thron und Inthronisierung*, 1978, 130-32 (mit späteren Bsp.).

<sup>718</sup> Eus., h.e. 6, 43, 11; Pos., v.Cypr. 5, 1f; Paul.Med., v.Ambr. 6, 1f; Sulp.Sev., v.Mart. 9. Weitere Bsp.: Hil.Arel., v.Honor. 2f; 36; v.Fulg. 16f; Sid.Ap., ep. 4, 25; 7, 5; 8f; Libert., brev. 14 (ACO 2, 5, 123); v.Sams., 44; Sok., h.e. 5, 5; für den Osten: Greg.Naz., orat. 18, 33. Weitere Belege bei: Stommel E., *Die bischöfliche Kathedra in der christlichen Spätantike*, in: MThZ 3, 1951, 25ff.

<sup>719</sup> V.a. Gussone N., *Thron und Inthronisierung*, 1978, 130f.

<sup>720</sup> Vgl. Norton P., *Episcopal Election*, 2007, 56ff; 62ff; v.a. 71.

<sup>721</sup> Ausf. oben S. 33ff.

<sup>722</sup> Van Beneden P., *Ordo, ordinare, ordinatio*, 1974, 1-11; Josaitis E.N.F., *Church Order*, 1971, 60f; bes. A. 5; zuletzt: Norton P., *Episcopal Election*, 2007, 30-34.

<sup>723</sup> Osawa T., *Bischofseinsetzungsverfahren*, 1983, v.a. 177ff.

senden Bischöfen die Hände aufgelegt<sup>724</sup>. Die symbolhafte Geste stellte die Geistübertragung dar und erklärt sich weitgehend von selbst, wandelte sich aber im 4. Jahrhundert dahingehend, dass dem Prätendenten das Evangelienbuch auf das Haupt gelegt wurde<sup>725</sup>. Durch diese leicht veränderte Symbolik wurde zum Ausdruck gebracht, dass der Canon der heiligen Schriften von dem Gottberufenen vertreten wird<sup>726</sup>. Das Ritual ist fürderhin auch symbolhafter Ausdruck der Übertragung der rechten Lehre, was bestätigt, dass der Bischof auch in nachconstantinischer Zeit Garant der einheitlichen Lehre war.

Danach sollte der frisch geweihte Bischof "*auf dem ihm eigenen Platz inthronisiert*" werden. Bereits aus den *canones Hippolyti*, und später durch Bemerkungen von Eusebius oder Hieronymus lässt sich erschließen, dass der neue Bischof auf seiner Kathedra Platz nahm<sup>727</sup>.

Die Weihe eines neuen Bischofs war ein eigenständiger Akt, ähnlich wie die Taufe, der vor der Feier der Messe stattfand<sup>728</sup>. Gerade die isoliert dastehende Zeitangabe in den Apostolischen Konstitutionen "in der Frühe" wird erst durch diesen Sachverhalt verständlich. Erst nachdem also der neue Bischof konsekriert worden war, feierte man unter seinem Vorsitz(!) die sonntägliche Messe<sup>729</sup>.

Nach der Lesung, die offensichtlich zur Zeit der Apostolischen Konstitution nicht (mehr) zu den Aufgaben des Bischofs zählte, richtete der neue Bischof zum ersten Mal das Wort an die Gemeinde, indem er sie begrüßte. Gerade die Einsetzungszeremonie – so muss man vermuten – war ein für das Bischofsamt repräsentativer Akt. Doch leider ermöglichen die Quellen auch in diesem Fall, und zwar nicht nur in vorconstantinischer Zeit, lediglich eine äußerst bruchstückhafte Rekonstruktion der Zeremonie.

Bereits Novatian (ca. 200-258[?]) ließ sich, nach der Aussage des römischen Bischofs Cornelius (251-253), von drei Bischöfen zum Gegenbischof von Rom weihen<sup>730</sup>. Bis in das Mittelalter bedurfte es fürderhin mindestens dreier Bischöfe zur Konsekration eines neuen Bi-

---

<sup>724</sup> Zit.: A. 713. Ausf.: Behm J., Handauflegung, 1911, passim; Fiala V., Handauflegung, 1972, 124-135; v.a. 132ff.

<sup>725</sup> Trad.apost., 8: "... *Praesbyter enim huius solius habet potestatem ut accipiat, dare autem non habet potestatem.*" Lécuyer J., Note sur la liturgie du sacré des évêques, in: EL 61, 1952, 369ff.

<sup>726</sup> Fiala V., Handauflegung, 1972, 133.

<sup>727</sup> Can.Hipp., 4, 30: "*Si autem ordinatur presbyter, omnia cum eo similiter agentur ac cum episcopo, nisi quod cathedrae non insident.*" Ebda 3, 19 (Beschreibung der Bischofsweihe). Hier., ep. 146, 1; Eus., h.e. 6, 29, 4. Später: Pac., ep. 2, 3; Lib., brev. 14.

<sup>728</sup> Dagegen Gussone N., Thron und Inthronisierung, 1978, 129.

<sup>729</sup> Can.apost., 8, 4; 9ff.

<sup>730</sup> Eus., h.e. 6, 43, 6-12.



schofs<sup>731</sup>. Schon seit dem 3. Jahrhundert wurde wiederholt versucht, die Zahl der notwendigen Bischöfe zu erhöhen, doch letztlich konnte sich die Mindestanzahl von drei Bischöfen behaupten<sup>732</sup>. Allein die Anwesenheit von mindestens drei weiteren Bischöfen zuzüglich ihrer Begleiter musste für eine exzeptionelle und besonders feierliche Situation sorgen<sup>733</sup>. Aller Augen waren auf den künftigen Bischof gerichtet<sup>734</sup>. Die allgemeine Gepflogenheit erforderte es, dass der neugewählte Bischof vor seinen künftigen Amtsgenossen in die Kirche einzog, da der ranghöchste Amtsträger stets als letzter den Raum betrat und bei dieser Gelegenheit von der Gemeinde wohl auch durch Akklamationen begrüßt wurde<sup>735</sup>. Dabei blieb das Kirchenvolk stehen.

Es ist anzunehmen, wenn auch nicht zu beweisen, dass die Bischofsweihe auf dem erhöhten Altarraum vor dem Altar vollzogen wurde. Dies drückt implizit die *traditio apostolica* aus, wenn sie fordert, dass nur die Bischöfe das Weihegebet über dem Knienden sprechen sollten, während das Presbyterium schweigend dort stehen solle<sup>736</sup>. Diese Anweisung birgt m.E. durchaus eine räumliche Vorstellung, zumal das Verb "ad-stare" jedenfalls ein relationäres, räumliches Verhältnis zum Ausdruck bringt, das eine abgesonderte Gruppe voraussetzt. Diese Gruppe bestand augenscheinlich aus dem zu weihenden, knienden künftigen Bischof der Gemeinde, den anderen Bischöfen und dem Klerus. Die Abgrenzung, die diese Gruppe aus der

---

<sup>731</sup> Conc. Arel. (i.J. 314), can. 20: "*De his qui usurpant sibi solis debere episcopum ordinare, placuit ut nullus hoc sibi praesumat, nisi assumptis secum aliis septem episcopis; si tamen non potuerit (septem), infra tres non audeant ordinare.*" Philo., h.e. 2, 11; Euagr., h.e. 2, 8; 20. Dazu Batiffol P., La liturgie du sacré des évêques, in RHE 23, 1927, 733-63; Gaudemet J., L'église, 1989, 338ff;

<sup>732</sup> Urspr.: Cyr., ep. 67, 5. Später: Conc.Nic. (i.J. 325), can. 4 (fordert eigtl. die Teilnahme aller(!) Provinzialbischöfe); ebda 6; conc.Rom (i.J. 386), can. 1f; conc.Taur. (i.J. 398), can. 3; conc.Carh. (i.J. 397), can. 49 (vergebl. Versuch 12 Bischöfe vorzusetzen: "*forma antiqua servabitur, ut non minus quam tres sufficiant, ...*"). Vgl. const.apost., 8, 4, 3. Norton P., Episcopal Election, 2007, 33 (weitere Bsp.).

<sup>733</sup> Die genauesten Beschreibungen der Zeremonie für den Untersuchungszeitraum finden sich: trad.apost., 2ff; const.apost., 8, 4, 2; 27, 3.

<sup>734</sup> Kleinheyer B., Priesterweihe, 1962, v.a. 23f; Kötting B., Bischofswahl, 1988, 467-79.

<sup>735</sup> Phil., h.e. 9, 10. Siehe A. 736.

<sup>736</sup> Trad.apost., 2: "*Episcopus ordinetur electus ab omni populo, quique cum numinatus fuerit et placuerit omnibus, conveniet populum una cum praesbyterio et his qui praesentes fuerint episcopi, die dominica. Consentientibus omnibus, inponant super eum manus, et praesbyterium adstet quiescens. Omnes autem silentium habeant, orantes in corde propter discensionem sp(iritu)s. Ex quibus unus de praesentibus episcopis, ab omnibus rogatus, inponens manum ei qui ordinatur episcopus, oret ita dicens: ...*" So der Text der lat. Ü. nach dem Veroneser Palimpsest (i.J. 494[?]). Geerlings W., FC 1, 2000, 214; 216.

Menge der Gläubigen hervorhob, wird man sich wohl entweder in den *cancelli* oder dem erhöhten Standort auf dem Bema vorzustellen haben. Die Weihegebete wurden ausschließlich von den Bischöfen gesprochen, wodurch diese sich nochmals vom restlichen Klerus herausgehoben wurden<sup>737</sup>. Der Gemeinde wurde währenddessen Schweigen geboten, was dazu führen musste, dass die Aufmerksamkeit gänzlich von den Vorgängen der Weihe gefesselt wurde. Es ist m.E. davon auszugehen, dass dieser zuvor bereits die Kathedra in Besitz genommen hatte, da direkt im Anschluss das Opfer dargebracht wurde.

Die wachsende Bedeutung der Weihezeremonie für den Episkopat lässt sich auch daran erkennen, dass diese im Laufe des 4. Jahrhunderts alljährlich am Jahrestag aufs Neue gefeiert wurde<sup>738</sup>.

#### 4. 2. 2. Der Ursprung der Kathedra in den archäologischen Quellen

Man ist sich in der Forschung weitestgehend einig, dass sich weder Darstellungen von, noch Kathedren selbst aus der Zeit vor dem 4. Jahrhundert erhalten haben, wobei der *terminus post quem* beträchtlich divergiert<sup>739</sup>. Nach Auswertung der schriftlichen Quellen mag diese einhellige Einschätzung der Forschung gleichermaßen befremdend, wie auch anspornend wirken. Darstellungen von Kathedren sind nicht nur in der christlichen Kunst äußerst rar, sondern auch in paganen Darstellungen recht selten anzutreffen<sup>740</sup>.

Die folgenden Ausführungen müssen nachgerade mit der im Jahre 1551 wiederentdeckten, fragmentarischen und Hippolytus darstellenden Statue beginnen<sup>741</sup>. Margherita Guarduccis Studie zur

---

<sup>737</sup> Dazu allg. Duchesne L., *Culte chrétien*, 1925, 372-95; v.a. 378ff; 392ff.

<sup>738</sup> Coll.Av., 1, 13: "*Quod factum crudelissimum nimis episcopis Italiae displicebat. Quos etiam cum ad natale suum sollemniter invitasset et nonnulli convenissent ex eis, ... qui responderunt: 'nos ad natale convenimus, non ut inauditum damnemus.'*" Der *dies natale* des Damasus wird von der *communis opinio* als Weihejubiläum gedeutet.

<sup>739</sup> Siehe Stommel E., *Bischofsstuhl und hoher Thron*, in: JbAC 1, 1958, 63ff; Instinsky H.U., *Offene Fragen um Bischofsstuhl und Kaiserthron*, in: RQS 66, 1971, 70; Gabelmann H., *Tribunalszenen*, 1984, 190ff; Schäfer T., *Imperii insignia*, 1989, 195; Berger R., *Art. Kathedra*, in: LThK 5, 1993, 1336; Haensch R., *Vorbilder für die Bischöfe*, 2003, 122.

<sup>740</sup> Ewald B.C., *Philosoph*, 1999, 66ff; dazu Taf. 9. *Zur Kathedra in der jüdischen, vorchristlichen Kultur*: Krauss S., *Talmudische Archäologie*, 1966, 1, 60ff.

<sup>741</sup> Wendel C., *Vers. einer Deutung der H.-Statue*, in: ThStKr 108, 1938, 362-369; Bovini G., *La statua di Sant' Ippolito del Museo Lateranense*, in: BCom 68, 1940, 109-129; Guarducci M., *La statua di 'Sant'Ippolito' in Vaticano*, in: RPARA 47, 1974, 167-70 (Überlieferungsgeschichte); Castelli E., *Le due statue di sant'Ippolito*, in: VetChr 43, 2006, 201-213 (mit Kritik an Leclercq H. *Art. Hippolyte*, in: DACL 6, 1925, 2419-83).

Statue des Hippolyt aus dem Jahr 1974/1975 konnte viele Forscher für ihre Argumentation einnehmen<sup>742</sup>. Der Kern ihrer berechtigten Kritik beweist zweifelsfrei, dass größere Teile der Statue aus modernen Restaurationen bestehen, als man bis dahin angenommen hatte. Doch die daraus, nicht nur von Guarducci, entwickelten Thesen, Behauptungen und Spekulationen entbehren zu einem beträchtlichen Teil jeglicher wissenschaftlicher Grundlage. Diese "neuen" Interpretationen der Statue, die sich – nach dem Urteil Emanuele Castellis, der Guarduccis Thesen grundsätzlich übernimmt und nur an Spekulationen bereichert – anschicken zur *opinio communis* zu gerinnen und nach eigenem Urteil nunmehr von "allen, oder fast allen" akzeptiert würden, erzwingen eine ausführlichere Beschäftigung mit der Statue<sup>743</sup>. Ich erspare dem Leser eine ausführliche Diskussion der Meinungen, die sich in den neueren Beiträgen zum Thema wiederholt zusammengetragen finden<sup>744</sup>. Wenden wir uns stattdessen der Statue und Hippolyt selbst zu.

Gefunden wurde die Figur außerhalb der antiken Stadtmauern Roms, auf dem Gelände des *ager Veranus*, im weiteren Umfeld der Porta Tiburtina. Möglicherweise wurde sie tatsächlich in der bereits seit der Antike nach Hippolyt benannten Katakombe gefunden, beweisen lässt es sich nicht<sup>745</sup>. Von der Figur waren im 16. Jahrhundert fast nur die Beine und die Kathedra erhalten, während der Torso, wie bereits Raffaele Garrucci 1880 als erster richtig vermutete, und schließlich Giuseppe Bovini 1940 scharfsinnig zu beweisen vermochte, eine moderne Ergänzung darstellt<sup>746</sup>. Marghereta

---

<sup>742</sup> Guarducci M., La statua di 'Sant'Ippolito' in Vaticano, in: RPARA 47, 1974, 175-90.

<sup>743</sup> Castelli E., La chiesa, la cattedra, il rotolo: L'identità della statua d'Ippolito alla luce del pastore di Erma, in: Augustinianum 98/2, 2008, 305: "*Che si tratti di una figura femminile, è riconosciuto da tutti o quasi.*" Wobei Castelli durchaus in der Lage ist, eine Reihe anderer Meinungen anzuführen. Vgl. ebda 309ff. Weitere Vertreter ähnlicher Ansichten: Guarducci M., La statua di 'Sant'Ippolito', in: RPARA 47, 1974, 186; Brent A., Hippolytus and the Roman Church, 1995, 109-114; 365-68 (Wiederbenutzung einer ursp. paganen Statue durch Christen); Vinzent M., Hippolyt von Rom, 2004, 125-34 (erkennt die Amazonenkönigin Hippolyta[?]). Siehe aber dagegen den Beitrag von Scholten C., Art. Hippolytus 2, in: RAC 15, 1991, 492-551.

<sup>744</sup> Siehe etwa: Brent A., Hippolytus and the Roman Church, 1995, 1-368; Castelli E., Le due statue di sant'Ippolito, in: VetChr 43, 2006, 201-13; ders., La chiesa, la cattedra il rotolo, in: Aug 98/2, 305-22.

<sup>745</sup> Aufgrund divergierender Aussagen aus dem 16.-18. Jh. lässt sich der Fundort nicht mit letzter Sicherheit lokalisieren. Sicher ist, dass der Auffindungsort im Sektor zwischen Via Nomentana und Via Tiburtina liegt. Zumeist folgt man bei der Identifizierung des Fundortes den weit exakteren und folglich auch spekulativeren Ortsbestimmung von Bovini G., La statua di Sant' Ippolito del Museo Lateranense, in: BCom 68, 1940, 110ff; Guarducci M., La statua di 'Sant'Ippolito' in Vaticano, in: RPARA 47, 1974, 167ff.

<sup>746</sup> Garrucci R., Storia dell'arte, 1881, 6, 430; Bovini G., La statua di Sant' Ippolito del Museo Lateranense, in: BCom 68, 1940, 113ff; Zusammenfassung: Castelli E., Le due statue di sant'Ippolito, in: VetChr 43, 2006, 206-11.

Guarducci verdanken wir die Erkenntnis, dass auch die Füße eine (moderne) Ergänzung sind<sup>747</sup>.

Der untere Saum der Kleider lassen – entgegen der wiederholten Behauptung von derselben Guarducci – sowohl die Deutung(!) männlicher als auch weiblicher Kleider zu<sup>748</sup>. Denn, wie sich bei der Untersuchung des Ursprungs der Paramente gezeigt hat, kleidete sich der christliche Bischof mit weißer *tunica talaris et manicata* und weißem Pallium. Es ist nicht möglich allein am unteren Saum zu erkennen, ob es sich um eine weibliche oder eine männliche *tunica talaris* handelt<sup>749</sup>. Somit gilt: Eine Zuweisung der Statue zu einer realen Person oder auch nur die Bestimmung des Geschlechts der Statue ist und bleibt ausschließlich an den Inschriften der Kathedra gebunden, es sei denn, es finden sich weitere Fragmente, was jedoch äußerst unwahrscheinlich ist<sup>750</sup>.

Die Inschriften bestehen zum einen aus einem Werksverzeichnis, das sich – aus der Perspektive des Betrachters – an der linken hinteren Kante eingeritzt ist, und zum anderen aus einem Kalender, der sich über beide Breitseiten der Kathedra erstreckt und für einen Zeitraum von 112 Jahren (222-

---

<sup>747</sup> In einer Publikation, deren Fragwürdigkeit auch in diesem Punkt deutlich zu Tage tritt, hat Emanuele Castelli (La chiesa, la cattedra, il rotolo: L'identità della statua d'Ippolito alla luce del pastore di Erma, in: Aug 98/2, 2008, 308f) vor kurzem behauptet, in Gemeinschaft mit Dario del Bufalo "bewiesen" zu haben, dass die Füße moderne(!) Ergänzungen seien. A.O. findet sich weder ein Vw. auf etwaige Lit. noch die Beweisführung an sich. Wie dem auch sein mag, für unsere Belange zählt, dass es sich um Ergänzungen handelt, und das Schuhwerk somit für Argumentationszwecke ausscheidet. Dazu Guarducci M., La statua di 'Sant'Ippolito' in Vaticano, in: RPARA 47, 1974, 175-90.

<sup>748</sup> Ähnlich bereits Scholten C., Art. Hippolytus 2, in: RAC 15, 1991, 542. Dagegen Guarducci M., La statua di 'Sant'Ippolito' in Vaticano, in: RPARA 47, 1974, 171 (nicht zwingende Beweisführung); zuletzt genauso aber ohne (neue) Argumente: Castelli E., La chiesa, la cattedra, il rotolo: L'identità della statua d'Ippolito alla luce del pastore di Erma, in: Aug 98/2, 2008, 305ff. Dazu bereits oben S. 97.

<sup>749</sup> Die Argumentation Guarduccis ist nicht im Mindesten so überzeugend, wie dies zuletzt besonders Emanuele Castelli glauben lassen möchte. A.O. erzählt sie in ihrer Studie, dass sie bei der Betrachtung der Statue eine "*straordinaria esperienza*" erlebt habe, die dazu führte, dass sie die Statue als eine weibliche erkannte. Danach, so erzählt die Wissenschaftlerin weiter, habe die Konsultation von renomierten Archäologen(?) ergeben, dass sie mit ihrer "*esperienza*" Recht hätte. Dies ist die "Argumentation", auf die mit steter Hartnäckigkeit verwiesen wird. Dies., La statua di 'Sant'Ippolito' in Vaticano, in: RPARA 47, 1974, 171; vgl. Castelli E., Le due statue di sant'Ippolito, in: VetChr 43, 2006, 201-13.

<sup>750</sup> Unterschiedlichste alternative Deutungen der Statue wurden vorgetragen. Bspw.: Guarducci M., La statua di 'Sant'Ippolito', in: SEAug 13, 1977, 17-31 (deutet die Statue als Allegorie der Mathematik); Brent A., Hippolytus and the Roman Church, 1995, 109-114; 365-68 (erkennt Sophia in der Statue); Castelli E., La chiesa, la cattedra, il rotolo: L'identità della statua d'Ippolito alla luce del pastore di Erma, in: Aug 98/2, 2008, 315-22 (versteht die Statue u.a. als "*ecclesia docens ex cathedra*"). Allein diese Spekulationen können nicht überzeugen. Kritisch bereits Scholten C., Art. Hippolytus 2, in: RAC 15, 1991, v.a. 510f; 541f.

334) die Ostertermine berechnet<sup>751</sup>. Eine Zuweisung der hier aufgeführten Schriften mit deren Verfasser/in – das war bis vor kurzem den meisten Wissenschaftlern seit der Auffindung der Statue klar – kann nur durch eine Begutachtung der bekannten Schriften aus dem späten 2. bis Mitte des 3. Jahrhunderts erfolgen. Das Ergebnis mag ernüchternd sein, doch finden sich immerhin auffallende Übereinstimmungen mit dem Verzeichnis der Schriften des Hippolyt, die uns teilweise bei Hieronymus und Eusebius überliefert sind<sup>752</sup>. Der Abgleich der drei Verzeichnisse lässt kaum einen anderen Schluss zu, als dass die Inschrift das älteste, wenn auch unkomplette, Schriftenverzeichnis Hippolyts darstellt. Freilich stimmen die Listen nicht zur Gänze überein. Allerdings erhebt auch keine der Listen Anspruch auf Vollständigkeit. Im Gegenteil: Sowohl Eusebius als auch Hieronymus weisen explizit auf den selektiven Charakter ihrer Listen hin. Dagegen ist die auffallendste Gemeinsamkeit aller Listen die Erwähnung des sogenannten Paschakanon. Wenn Clemens Scholten dies als nicht ausreichenden Beleg ansieht, so ist er m.E. in diesem speziellen Fall übervorsichtig<sup>753</sup>. Um es mit Christoph Marksches' Worten auszudrücken, es führt "*... kaum ein Weg daran vorbei, daß die Titel auf dem Schriftenverzeichnis [i.e. der Kathedra] ... einem römischen Autor Namens Hippolyt zuzuschreiben sind.*"<sup>754</sup> Damit ist indessen auch klar, dass die Osterteminberechnungen vor diesem Hintergrund betrachtet werden müssen. Die vielen Schriften Hippolyts, bei denen seine Autorenschaft umstritten ist und die in den drei eben angeführten Textquellen nicht er-

---

<sup>751</sup> Es ist unschwer zu erkennen, dass die Zeichen von ein und derselben Hand stammen, wobei wiederum auffällt, dass die Werkliste weniger akkurat ausgeführt wurde. M.E. ist aus diesem Befund abzuleiten, dass die Auflistung der Werke nachträglich hinzugefügt wurden. Sie wären folglich – was die nachlässige Gravur auf Anrieb nahelegt – von zweitrangiger Bedeutung. Zur Inschrift: ICUR NS 19933ff; Harnack A.v., *Altchristliche Literatur*, 21958, 1, 607-10; v.a. Richard M., *Notes sur le comput de centdouze ans*: *RevÉtByz* 24, 1966, 242 (Umschrift); 257ff; 261-66; dagegen Elfers H., *Untersuchungen*, 1952, 169-211.

<sup>752</sup> Hier., *vir.ill.* 61: "*Hippolyt, der in einer Stadt Bischof war, deren Namen ich nicht verstehen konnte, begann seine Schrift 'Ratione paschae et temporum canone' vom ersten Jahr des Kaisers Alexander ...*" Eus., *h.e.* 6, 22: "*Damals verfasste auch Hippolyt neben zahlreichen anderen Schriften das Buch über das Osterfest. In demselben gibt er eine Chronologie und stellt einen 16jährigen Osterkanon auf, worin er die Zeitbestimmung mit dem ersten Jahr des Kaisers Alexander beginnt. ...*" Ü.: Haeuser P., *Kirchengeschichte*, 51989, 296. Vgl. ebda 6, 20, 1f. Kürzere Erwähnungen siehe: Scholten C., *Art. Hippolytus* 2, in: *RAC* 15, 1991, 494ff.

<sup>753</sup> Ders., *Art. Hippolytus* 2, in: *RAC* 15, 1991, 542.

<sup>754</sup> Ders., *Traditio Apostolica*, 1999, 21f; zit.: 22. Ähnlich bereits: Frickel J., *Contraddizione nelle opere e nella persone di Ippolito di Roma*, in: *SEAug* 13, 1977, 137-49; Scholten C., *Art. Hippolytus* 2, in: *RAC* 15, 1991, v.a. 503f. Vgl. dagegen die Vermutungen bei: Nautin P., *Hippolyte et Josipe*, 1947, v.a. 47ff; *passim* (zwei Autoren); ähnlich Lois V., *La problematica storico-letteraria su Ippolito di Roma*, in: *SEAug* 13, 1977, 9-16.

wähnt werden, sind für unsere Argumentation von zweitrangigem Interesse<sup>755</sup>. Wenn man aber akzeptiert, dass das Schriftenverzeichnis und der Kalender Hippolyt zuzuschreiben ist, liegt der Schluss nahe, dass die Statue selbst auch den Autor darstellen sollte.

Neben diesen Überlegungen lässt sich ein weiteres Argument anführen, das zumindest für eine männliche Darstellung spricht. Gerade die Tatsache, dass die Figur auf einer Kathedra sitzt und in einem christlichen Kontext aufgestellt wurde, lässt eigentlich nur den Schluss zu, dass hier ein Bischof dargestellt ist<sup>756</sup>. Dies gilt natürlich umso mehr, als die Statue etwa in die Mitte des 3. Jahrhunderts zu datieren ist.

Womit der nächste strittige Punkt bereits angesprochen ist: Die Datierung der christlichen Statue. Erneut gibt die Inschrift den einzigen absoluten Datierungshinweis<sup>757</sup>. Sowohl die paleographischen Untersuchungen, als auch das Schriftenverzeichnis erbrachten keine zuverlässige Datierung. Neuerlich war es Bovini, der in die richtige Richtung wies<sup>758</sup>. Die Osterterminberechnungen reichen vom Jahr 222 bis in das Jahr 334<sup>759</sup>. Allerdings haben sich in die Berechnungen Fehler eingeschlichen<sup>760</sup>. Genau auf diese Fehler nimmt die Schrift eines anonymen Verfassers unter dem Titel *de pascha computus* Bezug und korrigiert sie<sup>761</sup>. Die wenig beachtete Schrift datiert in das Jahr 243<sup>762</sup>. Da die-

---

<sup>755</sup> Auch in dieser Frage drohen unzählige Hypothesen den Blick auf die Fakten zu trüben. Kurzer Überblick über die Forschungslit.: Suchla B.R., Art. Hippolyt, in: LACL 32002, 338f.

<sup>756</sup> N.b. gibt es keinerlei christliche Darstellungen von Personifikationen (Sophia, Ekklesia, etc.) aus dieser Zeit, die zu Vergleichszwecken herangezogen werden könnten. Lediglich die in dieser Zeit äußerst beliebte Sarkophagdarstellung Mariens mit Jesukind ist zumeist auf einer Kathedra sitzend widergegeben und stellt eine Ausnahme dar. Während über die Exzeptionalität unserer Figur keine weiteren Worte verloren werden müssen, ist zu betonen, dass sich selbst auf zeitgleichen paganen Darstellungen kaum vergleichbare Darstellungen finden. So findet sich etwa in der Untersuchung zu Philosophendarstellungen auf Sarkophagen von Björn C. Ewald (Philosoph, 1999) nur eine einzige Darstellung eines Philosophen auf einer Kathedra.

<sup>757</sup> ICUR 7, 1993. Vgl. Harnack A.v., Altchristliche Literatur, 21958, 1, 607-10.

<sup>758</sup> Bovini liefert vorbildhafte Beschreibung der Inschriften. Ders., La statua di Sant' Ippolito del Museo Lateranense, in: BCom 68, 1940, 122ff.

<sup>759</sup> Dem lunisolaren Kalender der Kathedra liegt ein 8jähriger Zyklus zugrunde. Die Berechnung umspannt einen Zeitraum von 112 Jahren, insgesamt also 14 Zyklen. In der Tat sind die Berechnungen recht ungenau, sodass der Kalender schon bald beträchtliche Abweichungen aufwies. Dazu ausf.: Bickermann E., Chronologie, 1963, 13-17; Strobel A., Ursprung, 1977, 125f; (weitere Lit.); Richard M., Notes sur le comput de centdouze ans: RevÉtByz 24, 1966, 266-72.

<sup>760</sup> Bovini G., La statua di Sant' Ippolito del Museo Lateranense, in: BCom 68, 1940, 124ff.

<sup>761</sup> Anon., Pasch.comp. 22; (Hartel W., CSEL 3, 3, 268). Dazu Förster H., Geburt Christi, 2000, 39ff; Sallmann K. (Hg.), HLLA 4, 2000, 530 (weitere Lit.).

<sup>762</sup> Bereits für August Strobel war evident, dass der Anonymus mit seiner Schrift auf "unseren" Kalender oder dessen

se Schrift unmissverständlich Bezug nimmt auf den fehlerhaften Kalender des Hippolyt, muss sie als *terminus ante quem* für die Errichtung Statue angesehen werden. Die Datierung der Statue in ihrer Funktion als Hippolytdarstellung lässt sich aber noch weiter eingrenzen. Sicherlich wurde sie erst nach dem Tod Hippolyts in dieser Funktion aufgestellt. Akzeptiert man die historische Persönlichkeit Hippolyts, so lässt sich ihre Errichtung im christlichen Kontext auf die Jahre von 236-243 eingrenzen<sup>763</sup>.

Damit ist zwar nicht geklärt, wann die Statue tatsächlich erschaffen worden war, da man nachgewiesen hat, dass sie erst in sekundärer Benutzung zur Hippolytstatue umgearbeitet wurde; dies ist für uns jedoch nicht von zentraler Bedeutung<sup>764</sup>.

Doch zurück zur Statue und der Kathedra<sup>765</sup>. Der Unterbau ist ein rundum geschlossener Kasten – im Stil der Korbsessel –, dessen stuhlförmiger, tragender Rahmen schlichte Verzierungs-elemente aufweist<sup>766</sup>. Die Zwickel der Ellbogenstütze sind jeweils mit Schnecken verziert. Die vorderen Eckbeine laufen in Löwenpranken aus<sup>767</sup>.

Von der Kleidung ist zumindest soviel erhalten, dass ohne Schwierigkeit am unteren Saum eine lange Tunika und ein Übermantel (Pallium?) zu erkennen ist. Das Schuhwerk ist wiederum eine Er-

---

Abschriften Bezug nimmt. Die Wahl des Jahres 222 als Anfang des Kalenders der Kathedra lässt sich noch hinlänglich durch den Zusammenfall von Sonnen- und Mondzyklus am 1. Januar erklären. Doch was, wenn nicht die Abweichungen eben dieses Kalenders hätten den Anonymus veranlassen können, so kurze Zeit später einen Kalender mit neuen, korrigierten Osterterminen zu veröffentlichen? Ähnlich Strobel A., Osterkalender, 1984, 62f; 65f; Richard M., Notes sur le comput de centdouze ans: RevÉtByz 24, 1966, 260-72. Dagegen aber: Ogg G., The computus of A.D. 243 and Hippolytus, in JThS 48, 1947, 206f.

<sup>763</sup> Chron.a. 354, a.a. 235 (Mommsen T., MG AA 9, 72-75); vgl. lib.Pont., 1, 145. Dazu Scholten C., Art. Hippolytus 2, in: RAC 15, 1991, 535f.

<sup>764</sup> In dieser Frage kommt man nicht um die Datierung durch stilistische Vergleiche umhin; da zum einen von der Statue nur wenige Fragmente erhalten sind (die noch dazu überarbeitet sein können), es zum anderen aber kaum Vergleichsmaterial gibt, müssen die bisherigen Datierungsvorschläge als äußerst spekulativ behandelt werden. Vgl. dagegen Guarducci M., La statua di 'Sant'Ippolito' in Vaticano, in: RPARA 47, 1974, 175-90; dies., La statua di 'Sant'Ippolito', in: SEAug 13, 1977, 17-31; und so auch zuletzt Castelli E., La chiesa, la cattedra, il rotolo: L'identità della statua d'Ippolito alla luce del pastore di Erma, in: Aug 98/2, 2008, 305ff.

<sup>765</sup> Maccarrone M., Cattedra episcopale, 1970, 190ff. Vgl. Dresken-Weiland J./Drews W., Art. Cathedra, in: RAC 20, 2004, 600-82.

<sup>766</sup> Mitnichten lässt sich von den Zierelementen (Löwenpranken) Rückschlüsse auf die geistige Ausrichtung der darauf sitzenden Person schließen, wie dies Margherita Guarducci wiederholt versucht hat, glaubhaft zu machen. Eine kurze Durchsicht der Kataloge von Relief- bzw. Mosaikdarstellungen belegt die Abwegigkeit dieser Überlegung. Es handelt sich dabei – wie es auch zu erwarten steht – lediglich um Zierelemente und nicht Ausdruck einer geistigen Haltung. Vgl. aber Guarducci M., La statua di 'Sant'Ippolito', in: SEAug 13, 1977, 17-31

<sup>767</sup> Die Verzierungen an der Rückenlehne, wie auch diese selbst, sind moderne Ergänzungen.

gänzung; ob diese bereits aus der Spätantike oder aus dem 16. Jahrhundert stammen, ist für unsere Zwecke irrelevant<sup>768</sup>.

So mühsam die Beweisführung bei der Identifizierung und Datierung der Statue war, so unspektakulär und erwartungsgemäß fällt das Ergebnis aus. Die ikonographische Darstellungsweise des Bischofs, die vor allem die Garantie rechter Glaubenslehre ausdrücken sollte, ist durchaus nicht singulär. Allerdings kann die Bedeutung dieser Statue und der Kathedra nur durch den Vergleich mit den schriftlichen Zeugnissen richtig gedeutet werden. Allerdings finden sich bei einiger Suche auch bildliche Vergleichsobjekte.

Auf einem Sarkophagdeckel, der im Jahr 1928 im Praetextatfriedhof entdeckt worden war und bereits von Josef Wilpert richtig als christlich gedeutet wurde, ist eine auf einer Kathedra sitzende Figur dargestellt, die frappierende Ähnlichkeiten mit der Statue Hippolyts aufweist<sup>769</sup>. Der Sarkophagdeckel wird in die Mitte des 3. Jahrhunderts datiert. Noch klarer als bei der Statue des Hippolyt kommt bei dieser Darstellung das Bema zur Geltung. Im Gegensatz zur Statue fehlt dieser Darstellung nur der obere Teil des Kopfes, sodass sich sowohl *tunica manicata et talaris* (rechte Schulter) als auch Pallium/Palla zweifelsfrei identifizieren lassen. In den Händen hält die Figur eine aufgezogene *rotula* und scheint – dies deutet jedenfalls die Kopfhaltung an – daraus vorzutragen<sup>770</sup>. Links von dieser Darstellung ist eine weitere Figur dargestellt, wenn auch im Stehen. Diese Figur stellt ohne jeden Zweifel die Verstorbene dar. Zwischen diesen beiden Figuren befindet sich das Epitaph, das die Verstorbene als Claudiana ausweist<sup>771</sup>. Wilpert dachte nun, dass es sich bei beiden Figuren um die inschriftlich benannte Claudiana handelt. Dagegen lassen sich gewichtige Argumen-

---

<sup>768</sup> Dazu oben A. 747.

<sup>769</sup> Wilpert J., *Sarcophagi cristiani*, 1929, 1, 193f; Abb. 115. Schon Bovini (*La statua di Sant' Ippolito del Museo Lateranense*, in: BCom 68, 1940, 116f) zog diese Darstellung zu Vergleichszwecken mit der Statue des Hippolyts heran. Wilpert und Bovini interpretierten die Figur als weibliche Darstellung, jedoch ohne Begründung. Die gesamte spätere Forschung folgte ihnen hierin, nicht selten weitläufigen Spekulationen freien Lauf lassend: Guarducci M., *La statua di 'Sant'Ippolito'*, in: RPARA 47, 1974, 186 (erkennt die Abb. einer Statue[]; diese soll wiederum die weibl. Personifikation der "Kultur und Spiritualität"[] darstellen); Castelli E., *La chiesa, la cattedra, il rotolo*, Aug 98, 2008, 315 (folgt der Argumentation Guarduccis, erkennt aber die oben besprochene Hippolytusstatue[]; nach seinem Dafürhalten handelt es sich um die Personifikation der "spirituellen, christlichen Welt"[] oder etwas später auch "*ecclesia docens ex cathedra*"[ebda 321]).

<sup>770</sup> Siehe Bovini G., *La statua di Sant' Ippolito del Museo Lateranense*, in: BCom 68, 1940, 116; Abb. 3.

<sup>771</sup> Die Inschrift ist abgebildet bei: Wilpert J., *Sarcophagi cristiani*, 1929, 1, 193; Umschrift: Bovini G., *La statua di Sant' Ippolito del Museo Lateranense*, in: BCom 68, 1940, 116f. Vgl. aber: Castelli E., *La chiesa, la cattedra, il rotolo*, Aug 98, 2008, 314f.



te vorbringen<sup>772</sup>. Zum einen weisen die beiden Figuren wenig Gemeinsamkeiten auf. Zugleich stehen sie – die Körperhaltung lässt hier kaum interpretatorischen Spielraum – über das Epitaph hinweg in Interaktion. Zum anderen ist die Darstellung einer "sitzenden Philosophin" so selten bezeugt, dass man schon allein deshalb diese Interpretation in Frage stellen sollte<sup>773</sup>. Man ist sich heute auch weitgehend einig, dass es sich bei den beiden Figuren nicht um eine Person handelt. Unbegreiflicher Weise wird jedoch die sitzende Figur nach wie vor unisono als Frau gedeutet, obwohl kein erkenntliches Merkmal die Darstellung als weiblich ausweist<sup>774</sup>. Hier kann nur der Vergleich mit ähnlichen Darstellungen Gewissheit bringen<sup>775</sup>. Auf der Suche nach Vergleichsmaterial stößt man schon bald auf thematisch ganz ähnliche Sarkophagreliefs, die sich in gallienischer Zeit auffallend häufen. Friedrich Gerke fasste sie unter der sprechenden Bezeichnung "sitzender Philosoph(!) und stehende Muse" zusammen<sup>776</sup>. Es wird sich gleich im Anschluss noch zeigen, dass dieses Motiv auch bei den Christen bekannt war, obwohl es ikonographisch – wie bereits in Kapitel 4. 1. 3 angeklungen ist – in paganer Tradition wurzelt. Ich möchte also eine neue Deutung der Darstellung vorschlagen. M.E. zeigt die Darstellung Claudiana vor einem Lehrer; oder noch genauer: Vor einem Bischof<sup>777</sup>. Diese Deutung lässt sich durch eine Reihe vergleichbarer Darstellungen aus dem 3. Jahrhundert stützen.

---

<sup>772</sup> Dazu v.a. die Kritiken derjenigen Forscher, die in der sitzenden Figur eine Personifikation oder die Statue einer Personifikation erkennen. Oben A. 769.

<sup>773</sup> Eine weitere Interpretation, die letztlich auf Wilpert (ebda 1, 193f) zurückgeht, möchte in der sitzenden Figur eine Katechistin erkennen. Dagegen hat sich zu Recht Guarducci (La statua die 'Sant'Ippolito', in: RPARA 47, 1974, 186) ausgesprochen.

<sup>774</sup> Eine Frau lässt sich hier zumindest ohne gerechtfertigte Zweifel nicht ohne Weiteres erkennen. Weder sind sekundäre Geschlechtsmerkmale dargestellt, noch hat die Frau – wie dies auf vergleichbaren Darstellungen geschieht – ihre Palla über den Kopf gelegt. Auch sind keine langen Haare zu erkennen, die ja auf die Schultern fallen würden und also trotz der Beschädigung der Kalotte noch sichtbar sein müssten. Die Palla ist im Gegensatz zum Pallium etwas kürzer geschnitten und wohl auch weniger stoffreich. Wiederum scheint mir weit eher ein Pallium dargestellt zu sein. Umgekehrt ist gerade am Kinn, wo sich bei einem Mann meist ein Bart dargestellt findet, ein auffälliger Ausbruch.

<sup>775</sup> Wenn Guarducci und Castelli ausschließlich auf männliche Vergleiche verweisen, so spricht dies nicht für die Verbreitung der "Philosophinnendarstellung". In der Tat gibt es bis auf einzelne Ausnahmen keine weibliche "Philosophendarstellung" aus dieser Zeit. Ausnahme: Marrou H.I., *Μουσικὸς ἀνὴρ*, 1938, Nr. 68. Vgl. dagegen: Guarducci M., La statua die 'Sant'Ippolito', in: RPARA 47, 1974, 178f; Castelli E., La chiesa, la cattedra, il rotolo, Aug 98, 2008, 314. Siehe aber: Klauser T., Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst, in: JbAC 3, 1960, 122f.

<sup>776</sup> Smith A.H., Catalogue, 1904, 3, Nr. 2313; Abb. 44; Wilpert J., *Sarcofagi cristiani*, 1929, 2, Taf. 7, 2; 7, 5; Gerke F., *Sarkophage*, 1940, 272ff; (hier auch weitere Bsp.).

<sup>777</sup> M.E. ist hier eine praebaptismale Lehrszene dargestellt. Vgl. Metzger M./Drews W./Brakmann H., Art. Katechumenat, in: RAC 20, 2004, v.a. 509-17; 520ff.

Auf einem deckellosen Striegelsarkophag, der sich heute als Spolie im modernen Triumphbogen aus dem Jahr 1860 bei der Villa Doria Pamphili in Rom verbaut findet, ist eine bärtige Gestalt dargestellt<sup>778</sup>. Dass es sich um einen christlichen Sarkophag handelt, belegen die Darstellungen des guten Hirten und Fischer an den Ecken. Er wird in das letzte Viertel des 3. Jahrhunderts datiert<sup>779</sup>. Ein bärtiger Mann sitzt lesend (*rotulus*) auf einer Kathedra, ganz ähnlich jener der Statue des Hippolyt. Er ist mit einer *tunica talaris et manicata* und einem Pallium bekleidet. Über die Sitzfläche fällt ein Stoffstück, das mit einiger Wahrscheinlichkeit nicht Teil seiner Kleidung ist, sondern das die Kathedra bedeckte<sup>780</sup>. Die Figur ist ohne Kontext dargestellt, woraus zumindest klar wird, dass die Darstellung für Zeitgenossen augenscheinlich selbsterklärend war.

Ein weiterer Striegelsarkophag, der in das letzte Drittel des 3. Jahrhunderts datiert wird und von Joseph Wilpert der selben Werkstatt zugeordnet wurde, zeigt eine ganz ähnliche Darstellung, die augenscheinlich aus dem zeitgenössischen Alltag entlehnt ist<sup>781</sup>. Ein bärtiger Mann sitzt auf einem kathedraähnlichen Sessel mit hoher Rückenlehne und blickt auf eine geöffnete *rotula*, die er in beiden Händen hält. Die Sitzfläche wird von einem Tuch bedeckt, dessen Enden ausgefranst sind. Der Mann ist mit einem Pallium und einer langärmeligen Tunika bekleidet. An den Füßen lassen sich Riemenschuhe erkennen. Zu seiner Rechten ihm zugewandt steht eine Frau, die ihm offenkundig zuhört<sup>782</sup>. Die Darstellungen an den Ecken – in der rechten ist ein guter Hirte, in der linken eine *orans* dargestellt – belegen, dass es sich um einen christlichen Sarkophag handelt.

Auf einem weiteren Sarkophagdeckel, der an das Ende des 3. Jahrhunderts datiert wird, ist ein bärtiger Mann abgebildet, der deklamierend auf einem Stuhl sitzt<sup>783</sup>. Wieder bedeckt deutlich erkennbar ein ausgefranstes Tuch das Sitzmöbel. Er trägt ein Pallium und darunter eine langärmelige Tunika (siehe Falte am rechten Unterarm) und hält einen aufgerollten *rotulus* in Händen. Links

---

<sup>778</sup> Der Bogen wurde an der Stelle des im Jahr 1849 zerstörten *Casino dei Quattro Venti* errichtet. Wilpert J., *Sarcofagi cristiani*, 1929, 1, 10; Taf. 4, 2; Dölger F.J., *IXΘYC*, 1943, 5, 649; Bovini G./Brandenburg H., *Repertorium*, 1967, 1, 400 (Nr. 955); 2 Taf. 154.

<sup>779</sup> Bovini G./Brandenburg H., *Repertorium*, 1967, 1, 400. Vgl. Gerke F., *Sarkophage*, 1940, 276.

<sup>780</sup> Siehe oben S. 127; A. 663.

<sup>781</sup> Wilpert J., *Sarcofagi*, 1929, 1, 9; Taf. 1, 3; Bovini G./Brandenburg H., *Repertorium*, 1967, 1, 416 (Nr. 994; hier: weitere Lit.); 2, Taf. 158.

<sup>782</sup> Nach der Größe des Sarkophags (L. 1, 46 m; H. 0, 54 m) zu urteilen, war er für eine Frau angefertigt worden. Die zentrale Figur ist also nicht der sitzende, bärtige Mann, sondern die daneben im Gestus des Zuhörens dargestellte Frau.

<sup>783</sup> Dölger F.J., *IXΘYC*, 1922, 3, Taf. 63, 5; 1943, 5, 462-67; v.a. Bovini G./Brandenburg H., *Repertorium*, 1967, 1, 97 (Nr. 151; weiterer Lit.); 2, Taf. 34. Vgl. dagegen Klauser T., *Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst*, in: *JbAC* 3, 1960, 112-28.

und rechts von ihm stehen jeweils eine Orantin<sup>784</sup>. Rechts an diese Szene anschließend findet sich eine Mahlszene widergegeben.

Es ist hier nicht der Ort, um auf die paganen Vorbilder dieser christlichen Darstellungen einzugehen<sup>785</sup>. Von einiger Bedeutung ist jedoch, dass sich das Bildmotiv eindeutig von paganen Lehrer- respektive Philosophendarstellungen herleiten lässt<sup>786</sup>. Wie bereits dargelegt, wurde die Kathedra dem Bischof gerade in seiner Funktion als Lehrer zugestanden<sup>787</sup>. Das auffallende Zusammentreffen aller bisher ausgemachter Bischofsinsignien in den angeführten Beispielen, ebenso wie die Tatsache, dass die thronenden Figuren in keinem Fall den Verstorbenen selbst darstellen, es sich somit um ein stereotypes Motiv handelt, belegen m.E., dass wir es mit Bischofsdarstellungen zu tun haben.

Doch nicht nur Darstellungen bischöflicher *cathedrae* haben sich aus vorconstantinischer Zeit erhalten<sup>788</sup>. Eine kaum beachtete Kathedra, die wahrscheinlich aus dem späten 3. Jahrhundert stammt, hat sich in Kleinasien (Karapinar) erhalten<sup>789</sup>. Die an der Vorderseite eingemeißelte Inschrift belegt, dass es sich um eine christliche Kathedra handelt<sup>790</sup>. Man wird sich einen Unterbau für die Füße vorstellen dürfen, da die Sitzhöhe ansonsten wohl zu niedrig ist. Mit diesem Beispiel lässt sich immerhin soviel sagen, dass die *cathedra episcopalis* auch aus Stein sein konnte. Aus naheliegenden Gründen wird ein Kissen oder ein Tuch bei Gebrauch über der Kathedra gelegt worden sein.

Nach dieser Auflistung von Darstellungen und eingedenk der im vorigen Kapitel besprochenen literarischen Belege, kehren wir wieder zum Ausgangspunkt zurück und versuchen die Statue Hippolyts zu deuten. Er ist mit allen Attributen des Episkopats dargestellt. Gerade das Schisma, das Hippolyt in Rom mitverursacht hatte, dürfte seine Anhänger auf die extravagante Idee gebracht

---

<sup>784</sup> Klausers Bemühung, dies als pagane Darstellung zu interpretieren, kann indes nicht überzeugen. Ders., Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst, in: JbAC 3, 1960, 120; v.a. 125ff.

<sup>785</sup> Allg. dazu Zanker P., Sokrates, 1998, 272f.

<sup>786</sup> Vgl. Bovini G./Brandenburg H., Repertorium, 1967, Taf. 66; 151; 747; 994; Zanker P., Sokrates, 1998, 272ff.

<sup>787</sup> Siehe oben Kap. 4. 2. 1.

<sup>788</sup> Im Totenkult stellte man sich die Verstorbenen anwesend vor. Für sie wurden eigene *cathedrae* errichtet, die für Menschen jedoch zu klein waren. Sie können uns immerhin ein Bild von der Form und Gestalt der *cathedra* aus jener Zeit geben. Dazu Klauser T., Die Kathedra im Totenkult, <sup>2</sup>1972, v.a. 98ff; ders., Totenmahl, 1974, 118f.

<sup>789</sup> Weißer Marmor; Sitzhöhe ca. 40 cm; Rückenlehne: 70 cm (erhalten); Breite: 47 cm; Tiefe: 49 cm. Leider sind die genauen Fundzusammenhänge nicht bekannt. Buckler W.F./Calder W.M./Guthrie W.K.C., Monuments and Documents, 1933, Nr. 320, 1-3; Taf. 65; Strobel A., Montanisten, 1980, 70f; 116.

<sup>790</sup> SEG 6, 242.

haben, ihren Bischof als den einzig wahren Garanten der rechten Glaubenslehre in Form einer Statue zu verewigen. Dazu musste er konsequenterweise auf der Kathedra dargestellt werden. Die Statue muss als Ausdruck einer Minderheit gewertet werden, die sich aber im Besitz der wahren Lehre, die ihr vom großen Schriftgelehrten erklärt und hinterlassen worden war, wähnte.

#### 4. 2. 3. Zusammenfassung

Wie sich gezeigt hat, übernahm der Episkopat die symbolträchtige Kathedra zuvorderst in seiner Funktion als oberster Lehrer und als Garant der richtigen Glaubenstradition. Die Lehrerfigur war in den bildenden Künsten vorconstantinischer Zeit ein Motiv, das wie kein anderes höchste christliche Autorität zum Ausdruck brachte. Wie Paul Zanker zu Recht feststellte: *"Wenn es darum ging, das Umfassende der Gestalt Christi in einem Bild zusammenzufassen, dann verwendete man seit dem späten 3. Jahrhundert(!) sowohl in der Katakombenmalerei als auch auf den Sarkophagen zunächst ausschließlich das Bild des Lehrers."*<sup>791</sup> Ausdruck findet dieser archäologische Befund im bereits besprochenen Zitat aus dem Ignatiusbrief, das sich kurz folgendermaßen paraphrasieren lässt: *"Der Bischof thront an Gottes Stelle."*

Erst später brachte die Verbindung von Bischof und Kathedra auch neue Aufgaben und damit einen neuen Status des Amtes zum Ausdruck. So scheint die seit dem 3. Jahrhundert belegte, richterliche Tätigkeit des Bischofs, Einfluss auf den symbolischen Sinngehalt, möglicherweise aber auch auf die Gestalt der Kathedra genommen zu haben. Die Vorwürfe gegen den Bischof von Antiochien – Paulus von Samosata – lassen immerhin vermuten, dass die Kathedra von einigen Bischöfen nach dem Vorbild weltlicher Richter gestaltet wurde.

Der Befund der schriftlichen Quellen wird durch stereotype Darstellungen, vor allem auf Sarkophagen, bestätigt. Eine Vielzahl an speziellen Gemeinsamkeiten in den Darstellungen ermöglicht die Identifizierung des höchsten christlichen Amtsträgers. Dabei handelt es sich um Szenen aus dem Leben des/der Verstorbenen. Einzig der auf einer Kathedra sitzende, in beinahe allen Fällen bärtige Mann wird schematisch und stereotyp dargestellt. Stets trägt er eine lange Tunika/Dalmatik mit einem Pallium. Stets ist er lesend oder deklamierend mit einer Schriftrolle in der Hand dargestellt. Der überindividuelle Charakter der Darstellungen weisen diese Figur gewissermaßen als Personifizierung christlicher Lehre und Glaubens aus. Kein anderer konnte dies besser als der Episkopat – erinnert sei an die Sukzessionslisten und den symbolischen Gehalt der Kathedra. Ja, man kann in diesem Zusammenhang wohl mit Fug und Recht von repräsentativen Bischofsdarstellun-

---

<sup>791</sup> Ders., Sokrates, 1998, 274.

gen sprechen. Ohne jeden Zweifel aber war die Kathedra bereits in vorconstantinischer Zeit das bedeutendste Symbol bischöflicher Autorität.

#### 4. 3. ARCHITEKTUR – IM DIENST BISCHÖFLICHER REPRÄSENTATION?

Architektur kann – um es plakativ auszudrücken – in zweifacher Weise zu Repräsentationszwecken genutzt werden<sup>792</sup>. Sie kann einerseits gewissermaßen für sich sprechen. Ehrenstatuen und -bögen, Meilensteine, Stiftungen etc. sind allein deshalb als repräsentativ zu bezeichnen, als der Stifter dem Betrachter in den Objekten gewissermaßen entgegentritt. Dieser – man möchte fast sagen: direkten Möglichkeit der – Nutzung von Architektur zu repräsentativen Zwecken steht eine weitere Form entgegen. Bestimmte Gebäude, Bauformen und Räumlichkeiten können gleichsam als Kulisse zu performativer Inszenierung instrumentalisiert werden<sup>793</sup>. Bei dieser Repräsentationsform ist freilich die Anwesenheit des Repräsentanten unerlässlich.

Doch zunächst müssen mehrere Voraussetzungen erfüllt sein, bis sich diese beiden Formen architektonischer Repräsentation ausbilden können. Von fundamentaler Bedeutung für den Bischof war die Existenz von Gemeindebesitz. Erst der Besitz, der von einem Bischof in die Verantwortung seines Nachfolgers überging, konnte das unerlässliche Quantum an Identifizierung von Amt und Gegenstand entstehen lassen<sup>794</sup>. Zu einem späteren Zeitpunkt war diese Verbindung so eng, dass die Leistungen der Bischöfe auch darob beurteilt wurden, wie gut sie es verstanden, Bauten für die Gemeinde zu erhalten oder zu errichten. Diese Identifizierung trieb den Episkopat schließlich zu einer – um es mit Palladius' Worten auszudrücken – "pharaonischen Bauwut (λιθομανία παραώνιος)".<sup>795</sup>

Auch für die zweite Form architektonischer Repräsentation, mussten Voraussetzungen erfüllt werden. Erst die vielen Aufgaben ließen den Episkopat allmählich in zunehmendem Maß die Räume repräsentativ in Besitz nehmen. Vor allem vier große Aufgabenbereiche ließen den Episkopat seit dem Ende des 2. und Anfang des 3. Jahrhunderts praktisch in allen Bereichen christlichen Zu-

---

<sup>792</sup> Architektur bzw. Bauten werden von mir im folgenden Kapitel nicht im engeren Sinn benutzt, sondern bezeichnen allgemein v.a. immobile Gegenstände. Häuser oder Raumformen werden vom so definierten Begriff ebenso umspannt, wie auch feste Einrichtungsgegenstände. Etwa im Sinn von: Holtzinger H., *Altchristliche Architektur*, 1889, 3 (freilich ohne die zeitliche Eingrenzung Holtzingers).

<sup>793</sup> Aufschlussreich die Kritik bei Isid.Pel., ep. 1, 136.

<sup>794</sup> Dies wird besonders an der Beobachtung Maureen C. Miller (*Bishops Palace*, 2000, 23) sichtbar: "... they (i.e. episcopia) *tended to grow organically, various bishops modifying and adding to the structures ...*" Siehe allg. Lampe P., *Stadtrömische Christen*, 1987, 310-13.

<sup>795</sup> Pall., v.Joh.Chrys., 13.

sammenlebens die jeweils zentrale Position einnehmen: An erster Stelle sind die kultischen Aufgaben zu nennen; es folgen organisatorische, karitative und zuletzt richterliche Funktionen<sup>796</sup>. Hinzu kommen noch Bauten zur persönlichen Nutzung des Bischofs. Dieses Ensemble an Gebäuden, Räumen und Bauten wird fernerhin als "Bischofssitz" bezeichnet werden<sup>797</sup>. Die Wechselbeziehung, die sich aus den symbolhaften Bewegungsabläufen der Repräsentanten (Bischof) und Betrachter (Gemeinde etc.) vor dem Hintergrund bewusst gestalteter, architektonischer Elemente ergibt, bringt das Verhältnis der Figuren zueinander szenenhaft zum Ausdruck. Gerinnen diese Bewegungen zu choreographisch festgelegten Zeremonien, so muss man wohl von Repräsentation sprechen.

Die Einteilung der Darstellung nach Quellengattungen lässt sich in diesem Kapitel aus mehreren Gründen nicht fortführen. Als erstes muss die Entwicklung des Gegenstandes an sich dargelegt werden und erst in einem zweiten Schritt lassen sich etwaige Besonderheiten semiotisch deuten.

#### Exkurs 4: Gemeindebesitz und Episkopat

Von fundamentaler Bedeutung für alle bischöflich-repräsentativen Bauten ist, dass sie von einem Amtsinhaber in die Obhut seines Nachfolgers übergehen<sup>798</sup>. Anders formuliert: Erst nachdem Gemeindekasse und Bauten der Gemeinden in den Zuständigkeitsbereich des Bischofs fielen, konnte sich in der Vorstellung der Zeitgenossen das für jede Form von Repräsentation unerlässliche Quantum an Identifizierung von Amt und Gegenstand entwickeln. Erst wenn diese Voraussetzung erfüllt war, konnte der Episkopat schließlich auf die bauliche Form gezielt Einfluss nehmen.

Der Gedanke einer Verwaltung der Güter durch Gemeinderepräsentanten findet sich bereits

---

<sup>796</sup> Konkret: Kirchen, Wohnhäuser, Grabbauten, Xenodochien und Wirtschaftsgebäude. Als Bezeichnung für den Wohnkomplex des Bischofs im engeren Sinn dient uns im Folgenden der Begriff "Bischofsresidenz"; wohingegen "Bischofspalast" für die (Spät-) Antike, aufgrund der impliziten, qualitativen Aussage vermieden wird. Dazu Noethlichs K.L., *Bischofsbild*, in: JbAC 16, 1973, 28-59; Real U., *Bischofsresidenz*, 2003, 219f, A. 1; 222f; 236.

<sup>797</sup> In der französisch-sprachigen Lit. ist die neutrale Bez. "groupe épiscopale" gebräuchlich; ähnlich ist in der italienischen Lit. zumeist von "residenza episcopale" die Rede. Allg. Lassus J., *La basilique*, 1965, 581-610; Pallas D.I., *Episkopion*, in: RbK 2, 1971, 335-371; Duval N./Février P.-A./Lassus J., *Groupes épiscopaux*, 1972, 233-44; Malaspina M., *Episcopia*, 1975, 29-173 (weitgehend überholt); Müller-Wiener W., *Palazzi episcopali*, 1983, 103-145; ders., *Bischofsresidenzen*, 1986, 653-57; 651-709; Duval N., *L'évêque et la cathédrale*, 1989, 345-402; Haensch R., *Vorbilder für die Bischöfe*, 2003, 117-136; Real U., *Bischofsresidenz*, 2003, 219-237 (die von Real wiederholt angekündigte Publikation seiner Diss. ist z.Z. noch nicht erschienen).

<sup>798</sup> Am Ausgang der Antike ist dies eine kaum überraschende, weithin zu beobachtende Tatsache.

in der Apostelgeschichte: "... denn wer Äcker oder Häuser besaß, verkaufte sie und brachte das Geld für das Verkaufte und legte es den Aposteln zu Füßen; und man gab einem jeden, was er nötig hatte."<sup>799</sup> Solcherlei Ideale finden sich wiederholt in den frühen christlichen Texten formuliert<sup>800</sup>. Es ist allerdings übereilt, hieraus ableiten zu wollen, es habe bereits eine organisierende, teilende und verwaltende Gemeindemaschine existiert<sup>801</sup>. Bis in die Zeit Justins (etwa 100-165) lässt sich keine straff organisierte, aus regelmäßigen Einnahmen gespeiste Gemeindemaschine belegen<sup>802</sup>. In dieser Zeit existierten offensichtlich bereits wöchentlich stattfindende freiwillige Sammlungen, die wohl im Zuge des Gottesdienstes stattfanden<sup>803</sup>. Eine Maschine wird zwar von Justin nicht eigens erwähnt, lässt sich aber erschließen. Die Kollekten würden nämlich bei dem jeweiligen "Kirchenvorsteher" hinterlegt, der frei über sie verfügen könne<sup>804</sup>. Die Erzählung Lukians über Leben und Sterben des Peregrinus Proteus deutet auch recht unmissverständlich auf die Existenz von Gemeindemaschinen hin<sup>805</sup>. Doch erst Tertullian bezeugt unzweideutig eine Gemeindemaschine: *"Und wenn auch eine Art von Maschine vorhanden ist, so wird sie nicht etwa durch eine Aufnahmegebühr, was eine Art von Verkauf der Religion wäre, gebildet, sondern jeder einzelne steuert an einem bestimmten Tage des Monats, oder wann immer er will, eine mäßige Gabe bei, wenn er will und kann. Denn niemand wird dazu genötigt,*

---

<sup>799</sup> Apg., 4, 34f. Siehe auch ebda 2, 42-47; 12, 12. Allg. Schöllgen G., Professionalisierung, 1998, v.a. 34ff.

<sup>800</sup> Etwa: Gal., 6, 6; Phil., 4, 15; Mt., 17, 24ff; 26, 9; Mk., 6, 37ff; 14, 5; 25, 31-46; Lk., 9, 13ff; Joh., 4, 9; 6, 6ff, 12, 6; Apg., 5, 4; Did., 4, 8; Barn., 19, 8.

<sup>801</sup> So aber Krüger G., Rechtsstatus, 21969, 148-75; zuletzt Klingenberg G., Art. Kirchengut, in: RAC 20, 2004, 1064ff.

<sup>802</sup> Die junge Glaubensgemeinschaft organisierte sich noch in kleinen Einheiten; Einkünfte und Ausgaben waren somit noch unschwer zu überschauen. Gerade die ebenso detailreiche wie ironische Geschichte "Peregrinus" des Lukian vermag uns ein lebhaftes Bild vom sozialen Netzwerk der Christen zu vermitteln. Von einer *arca communis* weiß der ansonsten erstaunlich gut unterrichtete Autor nichts zu berichten. Luk., Per. 11-16; v.a. 12, 6. Krüger G., Rechtsstatus, 21969, 165ff; dagegen nicht überzeugend: Thraede K., Kirchenfinanzen, 1989, 556f. Siehe auch oben Kap. 2. 1.

<sup>803</sup> Just., apol. 1, 67, bes. 6. Dazu Schwer W., Art. Armenpflege, in: RAC 1, 1954, bes. 695; v.a. Klingenberg G., Art. Kirchengut, in: RAC 20, 2004, 1054ff.

<sup>804</sup> Just., apol. 1, 67, 12. Ein weiteres Indiz für eine frühe Gemeindemaschine findet sich in der Anekdote der Geldschenkung des Marcion. Dieser habe der römischen Gemeinde 200.000 Sesterzien gegeben, diese dann aber wieder zurückverlangt. Die Beschaffung und Rückgabe dieses Betrages scheint die Gemeinde keineswegs in Verlegenheit gebracht zu haben. Freilich vermag diese Stelle durchaus nicht als Beweis zu dienen. Tert., praes.haer. 30; ders., c.Marc. 4, 4.

<sup>805</sup> Luk., Per. 11-16; v.a. 12, 6. Krüger G., Rechtsstatus, 21969, 165f. Ausf. zu den versch. Formen der Abgaben: Klingenberg G., Art. Kirchengut, in: RAC 20, 2004, 1054-60; v.a. 1058ff. Siehe auch oben Kap. 2. 1.

sondern jeder gibt freiwillig seinen Beitrag."<sup>806</sup> Es wurde in der Vergangenheit zu Recht wiederholt darauf hingewiesen, dass die Angabe einer monatlichen (... oder wann auch immer[!]) Kollekte als bewusste Verfälschung der Tatsachen anzusehen ist. Es war dem geschulten Auge des Juristen Tertullian nicht entgangen, dass das römische Recht eben nur eine monatliche Kollekte erlaubte<sup>807</sup>. Man wird also auch in Karthago, so wie es Justin schon für Rom bezeugte, mit wöchentlichen Kollekten rechnen müssen. Die private Wohltätigkeit existierte natürlich unverändert weiter<sup>808</sup>. Tertullian listet zwar auf, wofür die Gelder der *arca* genutzt wurden, erwähnt jedoch mit keinem Wort die Finanzierung von Bauten<sup>809</sup>. Doch dieses Schweigen ist in etwa so aussagekräftig wie seine Behauptung, dass die Kollekten monatlich durchgeführt würden.

Man geht in der Wissenschaft allgemein davon aus, dass die christliche Gemeindeverwaltung bereits um 200 n. Chr. in finanziellen Belangen weitgehend nach dem Vorbild antiker Vereine organisiert war<sup>810</sup>. Zu dieser Einschätzung trug die Tatsache bei, dass der Vergleich mit heidnischen Vereinen sich bereits bei zeitgenössischen, christlichen Autoren findet. Namentlich Tertullian ist bemüht jede Analogie mit "einfachen" Vereinen zu leugnen<sup>811</sup>. Entgegen der vorherrschenden Meinung in der Forschung denke ich, dass Tertullian an dieser Stelle der Wahr-

---

<sup>806</sup> Tert., apol. 39, 5: "*Etiam, si quod arcae genus est, non de honoraria summa quasi redemptae religionis congregatur.*" Vgl. ders., ieun. 13, 3. Liebenam W., Vereinswesen, 1890, 244f.

<sup>807</sup> Dig., 47, 22, 1; CIL 14, 2112 (v.a. Z. 10ff) . Dazu Krüger G., Rechtsstellung, 21969, 66; Schöllgen G., *Ecclesia sortida?*, 1984, 300f; A. 184f.

<sup>808</sup> Iren., adv. haer. 4, 30, 3; Just., apol. 1, 67. Dazu Wacht M., Art. Gütergemeinschaft, in: RAC 13, 1987, 1-59.

<sup>809</sup> In Anbetracht der Tatsache, dass der Text v.a. für pagane Römer verfasst wurde, muss diese (u.a.) Unaufrichtigkeit nicht weiter verwundern.

<sup>810</sup> Auf Ähnlichkeiten der christlichen Gemeindestruktur und dem antiken Vereinswesen wurde in der Vergangenheit bereits ausführlich hingewiesen. Vorsichtig Liebenam W., Vereinswesen, 1890, 243-275; bes. Bovini G., *Proprietà ecclesiastica*, 1948, 95ff; 105-32; Krüger G., Rechtsstellung, 21969, 160f; Schweizer C., Hierarchie und Organisation, 1991, 144-49 (berücksichtigt nur Gesetzestexte); Ausbüttel F.M., Vereine im Westen, 1982, bes. 68ff; McCready W.O., *Ekklesia*, 1996, 59-73; Marksches C., Strukturen, 1997, v.a. 177ff; 264ff; Schöllgen G., Professionalisierung, 1998, 7-13; 31ff; 50ff; Verstegen U., Ritual und Raum, 2002, 261-266.

<sup>811</sup> Tert., apol. 39, 20: "*Cum probi, cum boni coeunt, cum pii, cum casti congregantur, non est factio dicenda, sed curia.*" Anhand der Argumentationskette Tertullians ist zu erkennen, dass er entweder auf einen Vorwurf reagierte oder diesen voraussah. Die klare Differenzierung des römischen Rechts zwischen legalen und illegalen Vereinen hätte freilich auch die ambivalente rechtliche Lage des Christentums entschieden: *factio illicita*! Siehe Schöllgen G., *Ecclesia sortida?*, 1984, 299ff; zuletzt Bendlin A., Gemeinschaft, Öffentlichkeit und Identität, 2002, 9-40; v.a. 15ff. Dagegen jedoch: Saxer V., *Morts, martyrs, reliques*, 1980, 117f.



heit sehr nahe kommt. In der Tat erfüllte das Christentum trotz bestimmter Ähnlichkeiten mit den *collegia* längst nicht alle Voraussetzungen eines *collegium*<sup>812</sup>. Allein die Tatsache, dass das Christentum zu keiner Zeit als legale Religion oder Korporation anerkannt worden war, ließ einen solchen Rechtsstatus für das Christentum niemals zu. Alle Argumentationen, die davon ausgehen, dass das Christentum den Status einer *factio*, *societas*, oder eines *collegium* besaß, gehen von einer falschen Grundannahme aus<sup>813</sup>. Die Organisation von Vereinen und der christlichen Gemeinschaft mag vergleichbar sein, der Rechtsstatus jedoch nicht.

Bereits kurze Zeit nachdem die Gemeindekassen belegt sind, lassen sich auch schon erste Kritiken über Missbräuche durch Kleriker nachweisen: *"Es kommt mir gut zustatten, dass auch die Bischöfe die Gewohnheit haben, dem gesamten Volke Fasten aufzuerlegen, ich meine nicht in der Absicht, um Geldbeisteuern zusammenzubringen, wie es bei euch aus Geldsucht geschieht, sondern nur zuweilen und wegen irgendeiner kirchlichen Bekümmernis."*<sup>814</sup>

Diese Kritik ist gegen die Psychiker gemünzt, doch waren auch sie nach dem Vorbild der katholischen Kirche organisiert, wie ebenfalls aus Tertullian hervorgeht. Von noch größerer Bedeutung ist aber der Beleg durch dieses Zitat, dass die Verwaltung christlichen Gemeindebesitzes vom Episkopat erledigt wurde<sup>815</sup>. Vor allem aus den Briefen Cyprians lässt sich un schwer belegen, dass die Gemeindekasse dem Zuständigkeitsbereich des Bischofs zugerechnet wurde<sup>816</sup>. Umgekehrt verteilte Cyprian, als er sich im Exil befand und sich um diese Aufgabe nicht mehr zu kümmern vermochte, diese Verantwortung augenscheinlich ganz bewusst auf mehrere Kleriker<sup>817</sup>. Es nur zu offensichtlich, dass der Bischof durch diese Maßnahme das Risiko der Veruntreuung zu mindern suchte. Eine Gefahr im Übrigen, die er auch in weiteren Briefen thematisiert<sup>818</sup>.

Die Indizien, dass der Bischof für die finanziellen Belange verantwortlich zeichnete, reichen

---

<sup>812</sup> Kriterien aufgelistet bei: Bovini G., *Proprietà ecclesiastica*, 1948, 105ff.

<sup>813</sup> So etwa: Bovini G., *Proprietà ecclesiastica*, 1948, 105-32 (ältere Lit.); Krüger G., *Rechtsstatus*, 1969, 148ff; Saxer V., *Morts, martyrs, reliques*, 1980, 115ff; Thraede K., *Kirchenfinanzen*, 1989, 555ff.

<sup>814</sup> Tert., *ieun.* 13, 3 (wirft den Bischöfen vor, sich an den Kollekten zu bereichern).

<sup>815</sup> Siehe auch Cypr., *ep.* 5, 1 (zit.: S. 62); 12, 1-2; 62, 1; 3; 79, 1. Ausf.: Schöllgen G., *Ecclesia sordida?*, 1984, 299ff.

<sup>816</sup> Bspw.: Cypr., *ep.* 52, 1-2: *"... Niconstratum vero diaconio sanctae administrationis amisso, ecclesiasticis pecuniis sacrilega fraude subtractis et viduarum ac pupillorum depositis denegatis ..."* Ders., *ep.* 8, 1. Vgl. auch Eus., *h.e.* 7, 30, 7. Weitere Belege bei: Schöllgen G., *Professionalisierung*, 1998, 57ff.

<sup>817</sup> Siehe Cypr., *ep.* 5, 1 (zit.: A. 317); 7; 12, 1f; 41, 1.

<sup>818</sup> Cypr., *ep.* 50, 1; 52, 1f; 59, 1.

jedoch noch weit über das 2. Jahrhundert hinaus zurück<sup>819</sup>. Auch dies kündigte sich bereits in der Beschreibung Justins an<sup>820</sup>. Es ist keineswegs als Zufall zu werten, dass sich seit dieser Zeit christlicher Gemeindebesitz in Form von Immobilien belegen lässt<sup>821</sup>.

Die Finanzverwaltung wurde vom Episkopat bis in das 4. Jahrhundert in den allermeisten Städten persönlich erledigt<sup>822</sup>. Gegen Ende des 4. Jahrhunderts deuten verschiedene Phänomene an, dass der Episkopat zwar nach wie vor die Oberaufsicht über die Finanzen führte, doch die anfallenden Tätigkeiten von eigenen Amtsträgern – den sogenannten Ökonomen – erledigt wurden<sup>823</sup>.

Die regelmäßigen Einzahlungen hatten bereits zu Beginn des 3. Jahrhunderts zur Folge, dass das Budget christlicher Gemeindekassen anschwell<sup>824</sup>. Der wachsende Wohlstand der Gemeinden blieb dem römischen Staat wohl nicht verborgen, wie sowohl die valerianischen als auch die diocletianischen Edikte vermuten lassen<sup>825</sup>.

Etwa zur gleichen Zeit lassen sich, wie schon Gerda Krüger überzeugend darzustellen vermochte, die ersten Belege einer Professionalisierung des Klerus nachweisen, was freilich ohne Gemeindekasse nicht denkbar ist<sup>826</sup>. Es kann nicht überraschen, dass nicht der gesamte Klerus mit einem Mal professionalisiert worden ist. Bischof und Diakone – die Quellen lassen nicht erkennen wer zuerst – wurden jedenfalls vor den Presbytern von ihren angestammten Berufen

---

<sup>819</sup> Ohne wirklich Beweiskraft zu besitzen, weist die christl. Adaption der griech. Amtsbezeichnung *ἐπίσκοπος* diesen doch in irgendeiner Weise Verwaltungsaufgaben zu. Der *ἐπίσκοπος* war in erster Linie für die Verwaltung von Finanzen zuständig, beaufstichtigte Bauprojekte und Märkte und erledigte für (religiöse) Vereine die Geschäfte. Ausf.: Karpp H., Art. Bischof, in: RAC 1, 1950, 395ff.

<sup>820</sup> Ders., apol. 1, 67, 12.

<sup>821</sup> Urban, Bischof von Rom (223-230), stellte in einem Schreiben, dessen Echtheit äußerst fragwürdig ist, genau diese Veränderung als bewusste(!) Neuerung in der Vermögensverwaltung der Kirche dar. Unabhängig von der Urheberschaft dieses Schreibens, das man wohl am besten in das 6. Jh. datieren wird, muss dem Schreiber dieser Sachzusammenhang in irgendeiner Form überliefert worden sein, denn als reine Vermutung ist er zu phantastisch und als Faktum war er unbekannt. Urb., ep.omn.Christ. 2 (Mansi 1, 748). Dazu Caspar E., Papsttum, 1933, 1, 43ff.

<sup>822</sup> Bes. plastisch: J.Chrys., hom.Mt. 85, 3. Für Rom siehe: Caspar E., Papsttum, 1933, 2, 327-39.

<sup>823</sup> Conc.Chalk. (i.J. 451), can. 26; C.T. (i.J. 398), 9, 45, 3. Dazu bes. Gaudemet J., L'église, 1989, 288-315; Martin A., Athanase, 1996, 719ff; Schmelz G., Kirchliche Amtsträger, 2002, 163-183 (für Ägypten).

<sup>824</sup> Schöllgen G., Ortskirche im frühen Christentum, in: RQS 95, 2000, 139f.

<sup>825</sup> Eus., h.e. 7, 13 (Gallien); vgl. auch ders., h.e. 8, 17, 9 und v.Const. 1, 57 (Galerius); ders., h.e. 10, 5, 9ff; v.a. 11; Lact., mort.pers. 48.

<sup>826</sup> Dies., Rechtsstellung, 1969, 251-57; Schöllgen G., Professionalisierung, 1998, 31-100; v.a. 31-58; ders., Ortskirche im frühen Christentum, in: RQS 95, 2000, 135ff.

freigestellt<sup>827</sup>. Bernhard Kötting hatte bereits auf die kaum zufällige Tatsache hingewiesen, dass exakt jene Ämter als erste von den Gemeinden finanziert wurden, die für die Verwaltung der Gemeindefinanzen zuständig waren<sup>828</sup>. Während sich der Klerus zur Zeit Tertullians selbst finanzierte, lässt sich in den Briefen Cyprians ein hoher Grad an Professionalisierung erkennen<sup>829</sup>. Endgültig abgeschlossen ist dieser Prozess freilich erst Mitte des 5. Jahrhunderts, als dem Klerus verboten wurde, sich anderweitig zu finanzieren<sup>830</sup>. Die ersten Gemeinden, in denen sich ein bezahlter Klerus nachweisen lässt, waren auch die größten und damit finanzkräftigsten<sup>831</sup>.

Nun sorgte in der Forschung die Diskrepanz zwischen der Annahme, eine *religio illicita* könne logischerweise keinen Besitz eignen, und die hiervon abweichende Realität für Befremden<sup>832</sup>. Dieser zumindest auf den ersten Blick denkwürdige Sachverhalt hat zu weitreichenden Spekulationen geführt<sup>833</sup>. Von den finanziellen Aktivitäten der Kirche hat man sogar abgeleitet, "daß die vorkonstantinischen Kirchen weder verboten noch gar prinzipiell oder als Religion verfolgt waren, ..." <sup>834</sup> Andere versuchten zu belegen, dass die christlichen Gemeinden vor-constantinischer Zeit gar keinen Besitz hatten<sup>835</sup>. Die einschlägige Literatur bietet noch ein

---

<sup>827</sup> Kötting B., Amt und Verfassung, 1988, 427ff. Zuletzt auch: Schöllgen G., Ortskirche im frühen Christentum, in: RQS 95, 2000, 135.

<sup>828</sup> Vgl. Wipszycka E., Églises, 1972, 135-141; Martin A., Athanase, 1996, 719ff.

<sup>829</sup> Siehe bspw. Tert., idol. 7; Cypr. ep. 1, 1; 34, 4; 39, 5; 41, 2; 52. Gänzlich abwegig die Überlegung Wolfgang Wischmeyers (Sozialgeschichte, 1989, v.a. 100-102), wonach das bischöfliche Jahresgehalt seit "vielleicht" Tertullian 200.000 Sesterzen betragen habe. Mit Vw. auf Cyprian *de lapsis* 6 spekuliert Wischmeyer: "Cyprian redet also meiner Meinung nach ... über kirchliche Prokuratorenbischofe." Vw. auf: Tert. praescr. 30; adv. Marc. 4,4; Eus. h.e. 5, 28, 10; 7, 30, 8. Vgl. Klauser T., Prokuratoren, in: JbAC 14, 1971, 140-49; Wischmeyer W., Sozialgeschichte der Kirche, 1992, v.a. 87f; dagegen aber überzeugend Schöllgen G., Professionalisierung, 1998, 57ff.

<sup>830</sup> Man kann eine Verschärfung der Regelung im Laufe der Zeit beobachten, die von der Kirche ausging und v.a. die Handelstätigkeiten des Klerus betraf. Gesetze gesammelt bei: Eck W., Handelstätigkeit, 1980, 127-37; v.a. 129ff. Vgl. Hier., ep. 22, 28; 52, 2; 125, 16; Sulp. Sev., v. Mart. 10; Gel., ep. 14, 15.

<sup>831</sup> Schöllgen G., Ortskirche im frühen Christentum, in: RQS 95, 2000, 138ff.

<sup>832</sup> Grant R.M., Christen als Bürger, 1981, 164-182; Thraede K., Kirchenfinanzen, 1989, 567ff. Ältere Theorien praktisch zusammengestellt bei Bovini G., Proprietà ecclesiastica, 1948, 95-105; 105-32; neuere Interpretationen bei: Klingenberg G., Art. Kirchengut, in: RAC 20, 2004, 1064-71.

<sup>833</sup> Etwa, dass "um die Wende zum dritten Jahrhundert ... auf der Ausgabenseite der Gemeinden ... Kosten für Versammlungsräume oder gar Kirchengebäude ..." stünden, ohne aber gemeindefinanzierte Kirchen belegt zu haben. Zit.: Thraede K., Kirchenfinanzen, 1989, 562.

<sup>834</sup> Zit.: Thraede K., Kirchenfinanzen, 1989, 569, A. 30. Ähnlich bereits Krüger G., Rechtsstellung, 1969, 146ff.

<sup>835</sup> Kraus F.X., Christliche Kunst, 1896, 1, 270ff. Dagegen Lact., m.p. 48; Eus., h.e. 10, 5.

breiteres Angebot an alternativen Deutungen.

Bevor man weitere Schlüsse zieht, muss man sich fragen, wie das römische Recht grundsätzlich mit korporativem Besitz verfuhr<sup>836</sup>. Es ist eine bekannte Tatsache, dass seit Marc Aurel nur konzessionierte Vereine fähig waren, eigenes Vermögen zu besitzen<sup>837</sup>. Das Christentum war aber in juristischer Hinsicht zu keiner Zeit ein römischer Verein. Hingegen konnte eine private Korporation nach römischem Recht kein Eigentum im eigentlichen Sinn besitzen<sup>838</sup>. Zwar "... begegnet uns schon früh der Gedanke, daß es zweckmäßig sei, Personenverbände neben Einzelpersonen als Träger von Rechten und Pflichten anzuerkennen." Allein "... dem römischen Recht fehlt freilich eine theoretische Erfassung dieser Einrichtungen. Eine Theorie der 'juristischen Person' als eines von Mitgliedern losgelösten Rechtssubjekts wird erst in der Romanistik und Kanonistik des Mittelalters ... entwickelt."<sup>839</sup> In der Tat galt weder die *arca communis* noch etwaige Immobilien als Besitz einer Genossenschaft im juristischen Sinn, sondern sie stellte gewissermaßen das unverteilte Eigentum der Mitglieder dar<sup>840</sup>. Der abstrakte Begriff und Gedanke der "juristischen Person" – also des selbstständigen, von den Mitgliedern losgelösten Rechtssubjekts – war dem römischen Rechtsdenken unbekannt<sup>841</sup>. Und tatsächlich sanktionierten erst Constantin und sein Sohn Crispus am 3. Juli 321, was zwar seit vielen Jahrzehnten in den christlichen Gemeinden Usus war: Jeder konnte nun offiziell und rechtens der Kirche vermachen soviel und was er wollte<sup>842</sup>. Bis zu diesem Zeitpunkt jedoch konnte eine Körperschaft mit wechselnden Mitgliedern, wie es das Christentum zweifelsohne dem römischen Rechtsempfinden nach darstellen musste, nicht als Erbe fungieren, wozu es

---

<sup>836</sup> Zu wenig beachtet: Bovini G., *Proprietà ecclesiastica*, 1948, 136ff; Di Marzo S., *Diritto romano*, 141960, 56ff.

<sup>837</sup> Dig., 3, 4, 1, 1. Bei verlorener Rechtsfähigkeit: Liv., 39, 18, 9; Dig., 47, 22, 3f.

<sup>838</sup> Einen ähnlichen Zusammenhang hat bereits hergestellt: Marucchi O. *Eléments d'archéologie chrétienne*, 1903, 1, 56f. Allg. zur Rechtslage: Kaser M., *Privatrecht*, 21971, 1, 302ff; Krüger G., *Rechtsstellung*, 21969, 180; Colpe C., Art. Genossenschaft, in: RAC 10, 1978, 114.

<sup>839</sup> Zit.: Hausmaninger H./Selb W., *Römisches Privatrecht*, 61991, 138.

<sup>840</sup> Siehe Marucchi *Eléments d'archéologie chrétienne*, 1903, 1, 56f; 94ff; ausführlich: Bovini G., *Proprietà ecclesiastica*, 1948, bes. 44ff; Krüger G., *Rechtsstellung*, 21969, 148-61; 180; v.a. Kaser M., *Privatrecht*, 21971, 1, 303; 309, bes. A. 55 (weitere Lit.).

<sup>841</sup> Kaser M., *Privatrecht*, 21971, 1, 302ff. Dagegen aber: Bovini G., *Proprietà ecclesiastica*, 1948, 141f.

<sup>842</sup> C.T. (i.J. 321), 16, 2, 4: "*Habeat unusquisque licentiam sanctissimo catholicae venerabilique concilio decedens bonorum quod optavit relinquere. Non sint cassa iudicia. Nihil est, quod magis hominibus debetur, quam ut supremæ voluntatis, post quam aliud iam velle non possunt, liber sit stilus et licens, quod iterum non redit, arbitrium.*" Dazu Honig R., *Kirchenrecht*, in: GRS 12, 1954, 12.

einer (im übertragenen, wie auch realen Sinn) *persona certa* bedurfte<sup>843</sup>. Das römische Recht spricht konkret von *actores*<sup>844</sup>. Einen m.E. eindeutigen Beweis für diesen Sachverhalt findet sich im Restitutionsedikt des Gallien, der die konfiszierten Besitzungen der christlichen Gemeinden den Bischöfen zurückgibt. "*Er hatte die Verordnung an die übrigen Bischöfe gerichtet und darin ihnen gestattet, die sogenannten Coemeterien wieder in Besitz zu nehmen.*"<sup>845</sup> Ebenso wurden die Kirchen an die Bischöfe zurückgegeben. Man muss dieses Edikt wörtlich verstehen, was durchaus mit älteren Erlassen in Einklang steht<sup>846</sup>. Erst in der Mailänder Vereinbarung zwischen Constantin und Licinius wurde der Tatsache, dass es christlichen Gemeindebesitz gab, von staatlicher Seite entsprochen<sup>847</sup>.

Ich denke damit ist der juristische Rahmen vorgegeben, innerhalb dessen sich der Kirchenbesitz entwickelte. Für unsere Untersuchung hat diese Beobachtung weitreichende Folgen, bedeutet sie doch, dass die christliche Gemeinde vor dem Jahr 313 respektive 321 der Personen oder Ämter bedurfte, die von der Kirche als *actores* ausgewiesen wurden. Der Bischof fungierte also gewissermaßen als Treuhänder der Gemeinde<sup>848</sup>. Die folgende Anweisung der Apostolischen Konstitution ist nur vor diesem Hintergrund verständlich: "*Bekannt sei das Privatvermögen des Bischofs, wenn er nämlich solches hat; und bekannt sei das, was dem Herrn gehört, damit der Bischof bei seinem Ableben die Gewalt habe, sein Vermögen zu hinterlassen, wie und welchen Personen er will, und damit nicht aus Berücksichtigung des Kirchenvermögens das Vermögen des Bischofs zu Verlust gehe, welcher zuweilen Weib und Kinder hat oder Verwandte oder Diener.* ..." <sup>849</sup> Die Benennung des Bischofs als ἀρχιεπίσκοπος οἰκονόμος in den apostolischen Konstitutionen kommt dem Sachverhalt (idealiter) in der Tat

---

<sup>843</sup> Demgegenüber konnte der Staat als historisch gewachsene Realität stets auch erben; doch folgt der Staat bes. Regeln, die nicht die des Privatrechts sind. Kaser M., Privatrecht, 21971, 685: "*Nicht eingesetzt werden können* (i.e. Erben) ... *personae incertae*. Dazu rechnen ... auch die Personenverbände, wie die *municipia* und *collegia*, die als *Persongesamtheiten mit wechselnden Mitgliedern* angesehen werden."

<sup>844</sup> Z.B.: Dig., 3, 4, 6, 3; 46, 8, 9.

<sup>845</sup> Eus., h.e. 7, 13. Vgl. dagegen Kirsch J.P., Cultusgebäude, 1897, 10; 17.

<sup>846</sup> Dig., 34, 5, 20 (die Erbschaft eines *collegium illicitum* kann an *homines certi* erfolgen!).

<sup>847</sup> Eus., h.e. 10, 5, 11.

<sup>848</sup> Dies bedeutete freilich auch, dass keinerlei Schutz zugunsten eines best. Verwendungszweckes existieren konnte. Ähnlich schon: Wieling H., Art. Grundbesitz I (rechtsgeschichtlich), in: RAC 12, 1983, 1193; Duchesne L., Histoire, 1923, 382; zuletzt Klingenberg G., Art. Kirchengut, in: RAC 20, 2004, 1065 (gilt nach Klingenberg nicht mehr für das 3. Jh. – allerdings stammt der einzige stichhaltige Beleg aus dem Jahr 313: Das sog. Mailänder Edikt).

<sup>849</sup> Const.apost., 8, 33. Vgl. ebda 31; 34.

sehr nahe<sup>850</sup>.

Nun muss freilich noch die Verbindung von Gemeindekasse und Finanzierung der Versammlungsräume nachgewiesen werden<sup>851</sup>. In den *acta Pauli*, die wohl um 190 entstanden sein dürfte, mietet Paulus eine Lagerhalle (*ὄρροτον/horreum*) außerhalb von Rom an, um zu den Gläubigen zu sprechen<sup>852</sup>. Die Aussage der Anekdote versucht eine Situation nachzuzeichnen, die gegen Ende des 2. Jahrhunderts kaum mehr der Realität entsprochen haben dürfte. Doch wird immerhin klar, dass dem Empfinden des Autors entsprechend die höchste Autorität in der Gemeinde für den Versammlungsraum verantwortlich war. Ob diese Aufgabe tatsächlich jemals den Wanderpredigern oblag, muss aus naheliegenden Gründen angezweifelt werden. Spätestens für das 3. Jahrhundert belegt Gregor von Nyssa die Finanzierung von Versammlungsräumen durch die Gemeindekasse. Er berichtet über Gregor Thaumaturgos (etwa 213-270) Bischof von Neocaesarea, dieser habe mit Mitteln aus der Gemeindekasse(!) auf dem höchsten Punkt der Stadt eine Kirche errichtet<sup>853</sup>.

Der Bischof war folglich sowohl für die Finanzierung als auch für die reale Gestaltung der Kirchen seit dem frühen 3. Jahrhundert verantwortlich.

#### 4. 3. 1. Der Ursprung der Versammlungsräume

Das ureigenste Anliegen der Christen war die Zelebration des gemeinsamen Mahles. Somit kann nur der Versammlungsraum Ausgangspunkt der folgenden Untersuchung sein.

Trotz der zentralen Bedeutung der gemeinsamen liturgischen Feiern maß das neutestamentliche Christentum den Versammlungsräumen kaum mehr, denn praktische Bedeutung bei<sup>854</sup>. Ursprünglich versammelten sich die kleinen Gemeinschaften zumeist in privaten Räumen, für die die Besitzer verantwortlich waren<sup>855</sup>. Schon Heinrich Weinelt stellte fest: "*Sie (i.e. Hausgemeinden) sind aber doch, um der Gesamtorganisation willen und weil die 'Irrlehren' an ihnen den stärksten Rückhalt*

---

<sup>850</sup> Const.apost., 3, 4, 2.

<sup>851</sup> Allg. Immobilien in der Kirche: Krüger G., Rechtsstellung, 1969, 175-226.

<sup>852</sup> Acta Pauli, 11, 1. Dazu Schneemelcher W., NTApO, 1966, 2, 221-70; Ü.: 265. Vgl. acta Petri, 6ff; 19f.

<sup>853</sup> Greg.Nys., v.Greg.Th. 14 (PG. 46, 924B-C). Dazu die Ausführungen von Dölger F.J., Die Lage des Kultbaus bei Tertullian, in: AC 2, 1930, v.a. 50ff; Quacquarelli A., Note sugli edifici di culto, in: Vet.Crist. 14, 1977, 246.

<sup>854</sup> Röm., 16, 3ff; Apg., 2, 46, Brandenburg H., Frühchristliche Basiliken, 1979, 7-18; Adam A., Liturgie, 2005, 296ff.

<sup>855</sup> Dazu Dassmann E., Art. Kirche II, in: RAC 20, 2004, 989ff. Allg. Kirsch J.P., Cultusgebäude, 1897, 6-20; ders., Kultusgebäude, 1893, 3ff; Bovini G., Proprietà ecclesiastica, 1948, 3ff; Quacquarelli A., Note sugli edifici di culto, in: Vet.Crist. 14, 1977, 241ff; Klauck H.-J., Hausgemeinde, 1981, 32-81; White M.L., Architecture, 1990, 1, 102-39; Cecchelli M., Basiliche cristiane, 2000, 179f.

hatten, im zweiten Jahrhundert von den Bischöfen und anderen kirchlichen Männern erdrückt worden."<sup>856</sup> Doch in der Tatsache, dass Christen sich in Räumlichkeiten versammelten, ganz egal wie unterschiedlich diese zu Beginn in ihrer architektonischen Form auch ausgesehen haben mögen, liegt ein geradezu revolutionärer Unterschied zu den öffentlichen, in aller Regel im Freien stattfindenden griechisch-römischen rituellen, kollektiven Zeremonien. Der christliche Kult machte so gut wie keine Anstrengungen, sich in der Öffentlichkeit zu repräsentieren, sondern beschränkte von Anbeginn seine gesamte Bemühung auf den abgeschlossenen Raum. Dies hing sicherlich auch mit den widrigen Umständen zusammen, auf die die Anhänger des nach römischen Rechtsempfinden rechtmäßig verurteilten Jesus im Imperium Romanum stießen.

Erst als sich die Form der Liturgie zu einer abstrakten Mahlfeier gewandelt hatte<sup>857</sup>, spätestens jedoch als die Ämterhierarchie ihre einende Kraft über die familiären Strukturen der Hausgemeinden zu entfalten begann, entstand die Notwendigkeit für große Gemeindebauten. Oder mit den Worten Michael L. Whites: "*In terms of the development of the domus ecclesiae this period seems to correspond with the emerging needs within the Christian community for specially articulated places of worship.*"<sup>858</sup> Dieser Wandel muss sich, grob gesprochen, etwa in der Zeit von Hermas bis Cyprian vollzogen haben.

Justin antwortete dem Präfekten Rusticus auf dessen Frage, wo sich die Christen versammelten, noch gänzlich diesem alten christlichen Verständnis entsprechend: "*Wo ein jeder will und kann. Du glaubst bestimmt, wir kämen alle an derselben Stelle zusammen; ...*"<sup>859</sup>. Wohingegen sich ein unbekannter paganer Autor noch vor Mitte des 3. Jahrhunderts beschwert, die Christen könnten sich doch eigentlich in ihren Häusern treffen, wo doch ihr Gott überall sei<sup>860</sup>. Offensichtlich versammelten sich die Christen nun in mehr oder weniger öffentlich bekannten Bauten, deren Größe (μεγίστοι οἶκοι) bereits den Unmut der Heiden hervorgerufen zu haben schien<sup>861</sup>. Die Kirchenbau-

<sup>856</sup> Ders., Paulus, <sup>2</sup>1915, 208; siehe auch Harnack A., Mission, <sup>4</sup>1924, 615.

<sup>857</sup> Dazu ausf. unten Exkurs 5: S. 167-179.

<sup>858</sup> White M.L., Architecture, 1990, 1, 118f. Ähnlich bereits: Wernle P., Paulus, <sup>2</sup>1909, 23; Quacquarelli A., Note sugli edifici di culto, in: Vet.Crist. 14, 1977, 241-51.

<sup>859</sup> Mart.Just., 3, 1 (rec. B): "... Ἐνθα ἐκάστω προαίρεσις καὶ δυνάμις ἐστίν. πάντως γὰρ νομίζεις κατὰ αὐτὸ δυνατόν συνέρχεσθαι ἡμᾶς πάντας;" Vgl. auch rec. A/C: Musurillo H., Acts, 2000, 44; 56. Ü.: Guyot P./Klein R., Christentum, <sup>3</sup>2006, 67. Dazu v.a.: Klauck H.-J., Hausgemeinde, 1981, 70; White M.L., Architecture, 1990, 1, 111; Gnllka J., Die frühen Christen, 1996, v.a. 10ff. Vgl. oben A. 66.

<sup>860</sup> Macar.Magn., apocr. 4, 21 (Harnack A., TU 37/4, 1911, 88f; vgl. unten A. 890).

<sup>861</sup> Vgl. Tert., uxor. 2, 8, 3 (zit. A. 871). Siehe Harnack A., Porphyrius, in: ApAW 1916, Frgm. 76. Dölger F.J., Die Lage des Kultbaus bei Tertullian, in: AC 2, 1930, 41-56.

ten verdrängten die Hauskirchen nur allmählich und lange Zeit existierten beide Formen der Versammlungsräume parallel nebeneinander. Die Hauskirchen von Dura-Europos, Poreč, Aquileia oder Lullington sind hierfür treffliche Beispiele von der zweiten Hälfte des 3. bis zur zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts<sup>862</sup>. Es dauerte nochmals etwa hundert Jahre bis man gegen diese traditionsreiche Einrichtung der Hauskirchen vorging: "*Bischöfe und Priester dürfen in den Häusern nicht mehr das Opfer darbringen.*"<sup>863</sup>

Christine Mohrmann hatte in einer Studie gezeigt, dass christliche Versammlungsräume bis in das 4. Jahrhundert, unabhängig von ihrer architektonischen Form, gleichermaßen als *ecclesia*, *titulus*, *aula* oder *basilica* bezeichnet wurden<sup>864</sup>. Aus dieser Beobachtung lässt sich jedoch bestenfalls ableiten, dass die Christen noch keine einheitliche Vorstellung einer räumlichen Gestaltung ihrer Versammlungsräume entwickelt hatten<sup>865</sup>. Wohingegen die Behauptung unzutreffend ist, dass die verschiedenen Bezeichnungen bis in das 4. Jahrhundert gänzlich synonym gebraucht worden seien.

Die gewichtigste Veränderung, die auch eine begriffliche Differenzierung zur Folge hatte – dies zeigt allein schon der Vorwurf des Anonymus –, war die Entstehung von (öffentlichen?) Gemeindebauten. Es ist aber zwecklos, bereits in dieser Zeit nach einer bestimmten Gebäudeform zu suchen. Dasselbe gilt freilich auch für Begriffe, die eine bestimmte architektonische Form benennen. Nichtsdestotrotz begannen christliche Schreiber in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts unabhängig von der Gebäudeform zwischen privaten und gemeinschaftlichen Versammlungsräumen begrifflich zu differenzieren<sup>866</sup>. Dies lässt sich am besten am Wandel des Wortgebrauchs von ἐκκλησία/*ecclesia* beobachten<sup>867</sup>.

---

<sup>862</sup> Zur Hauskirche in Poreč/Parentium: Sonje A., *Basilica Eufasianiana*, 1962, 799-806; v.a. 805f; Mullen R.L., *The Expansion of Christianity*, 2004, 218f; (weitere Lit.); zu Dura Europos: Kraeling C.H., *Dura-Europos*, 1967, v.a. 7ff; 34ff; 127-228; Hopkins C., *Discovery*, 1979, v.a. 90ff; White M.L., *Architecture*, 1990, 2, 123-31 (weitere Lit.); zu Lullington: Gough M., *I primi cristiani*, 1969, 59f; Johns C./Potter T.W., *Roman Britain*, 2002, 119; Petts D., *Christianity*, 2003, 78ff.

<sup>863</sup> Conc.Laod. (ca. 360-370), can. 58: "ὅτι οὐ δεῖ ἐν τοῖς οἴκοις προσφορὰς γίνεσθαι παρὰ ἐπισκόπων ἢ πρεσβυτέρων." Mansi 2, 574C; vgl. C.T. (ij. 383), 16, 5, 11. Allerdings lassen sich Hauskirchen noch bis weit in das 5. Jahrhundert hinein nachweisen; dies gilt ganz besonders für den Alpenraum, Britannien und die gallischen Provinzen. Gamber K., *Domus Ecclesiae*, 1968, 33-62; Petts D., *Christianity*, 2003; 53-75; v.a. 78-86; vgl. dagegen Klauck H.-J., *Hausgemeinde*, 1981, 101f.

<sup>864</sup> Mohrmann C., *Église*, 1962, 155-174; v.a. 168ff. Ähnlich: Delvoye C., *Art*, *Basilika*, in: *RAC* 1, 1950, 514-567; v.a. 514ff. Weitere Bsp.: *TLL* 2, 1761ff.

<sup>865</sup> Perrin M.-Y., *Rom und das westliche Abendland*, 2005, 671ff. Vgl. Verstegen U., *Ritual und Raum*, 2002, 262.

<sup>866</sup> Quacquarelli A., *Note sugli edifici di culto*, in: *Vet.Crist.* 14, 1977, 247f.

<sup>867</sup> Abg. von: ἐκ καλεῖν (Herausgerufenen). In vorchristl. Sprachgebrauch meist im Sinn von "das versammelte Volk".



Der Begriff fand aus dem hellenistisch-jüdischen Sprachgebrauch Eingang in die christliche Terminologie und diente allgemein der Bezeichnung von Versammlungen<sup>868</sup>. Doch just seit dem beginnenden 3. Jahrhundert gewann der Terminus auch die Bedeutung von Kirchenbau. Die Bezeichnung der Gemeinschaft aller Gläubigen wurde als "... *ideelle Größe auf den gottesdienstlichen Bau übertragen* ..."<sup>869</sup>

Clemens Alexandrinus ist der erste, der in seiner Schrift *stromateis* zwischen diesen beiden Bedeutungen des Begriffes ἐκκλησία unterscheidet: "... *ich nenne hier nicht den Raum, sondern die Gemeinschaft der Auserwählten 'Kirche'*."<sup>870</sup> Diese Einschränkung wird erst durch die neue Bedeutung des Begriffes verständlich. Im ersten Drittel des 3. Jahrhunderts lässt sich die neue Bedeutung von *ecclesia* bei Origenes, Tertullian, den pseudoclementinischen Rekognitionen und später ganz selbstverständlich auch bei Cyprian belegen<sup>871</sup>. Verschiedene Chroniken, die sich zwar zu dieser Zeit äußern, deren Redaktionen aber meist in spätere Zeit fallen, sind für eine Begriffsuntersuchung kaum zu gebrauchen<sup>872</sup>. Dass aber die Christen bestimmte Versammlungsräume mit dem Begriff *ecclesia* belegen, ist m.E. nicht zuletzt darauf zurückzuführen, dass die Bezeichnung der hier versammelten Gemeinschaft allmählich auf das Gebäude übertragen wurde<sup>873</sup>. Vor allem drei Erei-

---

Weiter wurde die christl. Begriffbenutzung durch die Ü. der LXX beeinflusst (zumeist im Sinn von "Gottesvolk"). Im NT wird der Begriff in unterschiedlichen Sinngehalten und Zusammenhängen benutzt; allen gemein ist aber die Bedeutung "Zusammenkunft". Dazu Linton O., Art. Ekklesia, in: RAC 4, 1959, 906ff; 911ff; zuletzt prägnant: Messner R., Gottesdienst, 2005, 354f.

<sup>868</sup> Bei einer Spätdatierung der Ignatianen kann folgende Feststellung kaum überraschen: "*Am meisten geschlossen u. durchgeführt ist die Lehre von der Kirche bei Ignatius.*" Zit.: Linton O., Art. Ekklesia, in: RAC 4, 1959, 917.

<sup>869</sup> Zit. aus: Emminghaus J. H., Gottesdienstliche Raum, 1987, 353. Vgl.: Klauck H.-J., Hausgemeinde, 1981, 75.

<sup>870</sup> Clem.Al., strom. 7, 29, 3f. Dazu bereits Kirsch J.P., Cultusgebäude, 1897, 15; Harnack A., Mission, 41924, 614, A. 5; Deichmann F.W., Vom Tempel zur Kirche, 1964, 56f; dagegen nicht überzeugend: Klauck H.-J., Hausgemeinde, 1981, 75.

<sup>871</sup> Z.B.: Tert., uxor. 2, 8, 3; "*Quod quidem plurimum in lautioribus deprehensum est, nam quanto dives aliqua est et matronae nomine inflata, tanto capaciorem domum honoribus suis requirit, ut campum in quo ambitio decurrat.*" Tertullian setzt der *domus* einer matrona die *ecclesia* als analoge Größe entgegen, womit klar ist, dass es sich auch hierbei um einen (Kirchen-) Bau handelte. Der Autor erachtet es nicht für notwendig, seine Begriffsbenutzung zu präzisieren, was darauf hindeutet, dass der Begriff bereits seit längerer Zeit in dieser Sinnbedeutung bekannt war. Siehe auch Tert., orat. 22; ders., adv.Herm. 1; ders., idol. 7; ders., pudic. 4; Orig., hom.Ex. 12, 2; comm.Mt. 39; Ps.Clem., recogn. 10, 71 (Zit.: S. 124; A. <sup>651</sup>); Cypr., ep. 1, 2; 59, 15f; 18; ders., op.eleem. 15. Vgl. HA., v.Sev.Al. 49.

<sup>872</sup> Chron.Arb., a. 123-136; Chron.Ed., a. 201. Dazu Kettenhofen E., Die Chronik von Arbela in der Sicht der Althistorie, in: Simblos 1, 1995, 287-319; vgl. dagegen noch: Quacquarelli A., Note sugli edifici di culto, in: Vet.Crist. 14, 1977, 243f.

<sup>873</sup> Siehe Orig., comm.Mt. 39; Eus., mart.Pal. 13, 1. Vgl. die archäologische Rekonstruktion der Kirche des Theodorus: White M.L., Architecture, 1990, 2, 199-209. Allg. Dölger F.J., Kirche, in: AC 6, 1940, 161-195.

gnisse im christlichen Kalender erzwangen die Installation gemeinsamer Versammlungsräume<sup>874</sup>. Es waren dies die sonntäglichen Gottesdienste, die jährlichen gemeinsamen Feiern des Osterfestes und der Taufe und die sporadische Wahl eines neuen Bischofs<sup>875</sup>. Alle diese Ereignisse erforderten die Präsenz der gesamten Ortsgemeinde – der *ecclesia*. Damit beschreibt der Begriff die Form der Versammlungsbauten nur insofern, als dass diese zumindest der gesamten Gemeinde Platz bieten mussten.

Während die Christen zwischen verschiedenen Arten von Versammlungsräumen begrifflich zu unterscheiden begannen (ἐκκλησίαι vs. προσευχητοί)<sup>876</sup>, nannte Galliens Restitutionsedik diese allesamt als "*religiöse Stätten*" und das Reskript des Galerius bezeichnete sie als "*Häuser, in denen sich die Christen versammeln*"<sup>877</sup>. Dass der pagane Staat nicht zwischen den verschiedenen Versammlungsräumen zu differenzieren verstand, muss nicht weiter überraschen. Es wird aber die Schwierigkeit ersichtlich, mit der wir heute auch konfrontiert sind: Eine subtile Veränderung zu greifen und begreifen, die häufig im Verborgenen und zum Teil sicherlich auch im Unbewussten abließ und an deren Ende uns scheinbar plötzlich christliche Basiliken entgegentreten.

Konkret lässt sich nur wenig über das Äußere der Kirchen in Erfahrung bringen. Aus den wenigen Hinweisen aus dem frühen 3. Jahrhundert wird ersichtlich, dass Kirchen zumeist wohl wenig beeindruckende Gebäude waren. Origenes fordert dennoch, man solle die Versammlungsräume in Ehren halten<sup>878</sup>. Allerdings nicht aufgrund einer besonderen Ehrwürdigkeit des Gebäudes an sich, sondern weil hier das "Unbeschreibliche" stattfindet, womit zweifellos die Feier der Eucharistie gemeint ist. Tertullian weist im zweiten Buch seiner Mahnschrift *ad uxorem*, wo er das ideale Verhalten christlicher Frauen skizziert, ausgiebig auf die Gefahren einer Ehe mit Heiden hin. In diesem Kontext geht er auf die Probleme ein, die reiche, christliche Frauen erwarten: "*Für solche Personen sind die Kirchen zu unsauber.*"<sup>879</sup> Damit kann festgehalten werden, dass die frühen Kirchen,

---

<sup>874</sup> Allg. White M.L., *Architecture*, 1990, 1, 118f.

<sup>875</sup> 1. Clem., 44, 3; Trad.Ap., 68, 15-20. Greenfield P., *Episcopal Elections*, in: TS 37, 1976, 41-57; Cantalamessa R., Ostern, 1978; Osawa T., *Bischofseinsetzungsverfahren*, 1983, 64; 128; 133; 169; 172f; Benoît A./Munier C., *Taufe*, 1994.

<sup>876</sup> Bspw.: Orig., comm.Mt. 39 (deskriptiv); Eus., h.e. 7, 15, 4f; 32, 32; 8, 2, 1; 17, 3-11; ders., mart.Pal. 13, 1; Lact., m.p. 33, 11-34, 5.

<sup>877</sup> Eus., h.e. 7, 13: "... ὅπως ἀπὸ τῶν τόπων τῶν θρησκευσίμων ἀποχωρήσωσιν, ..." Ebda 8, 17, 9: "... τοὺς οἴκους οἷς συνήγοντο, ..." Macar.Magn., apocr. 4, 21 (dazu A. 890).

<sup>878</sup> Orig., comm.Mt. 39; ders., orat. 31, 4f.

<sup>879</sup> Tert., *uxor.* 2, 8, 3: "*Sordent talibus ecclesiae: difficile in domo dei dives, ac si quis est, difficile caelebs.*" Ü.: Kellner H., BKV 1, 7, 83. Allg. Dölger F.J., *Die Lage des Kultbaus bei Tertullian*, in: AC 2, 1930, v.a. 50ff.

wie sie Tertullian und seinen Zeitgenossen bekannt waren, späterer Pracht entbehrten und bei gewissen Personenkreisen sogar Abscheu auslösten. Repräsentation über Form und Ausstattung kann zu dieser Zeit wohl ausgeschlossen werden.

Verschiedene Gründe trugen jedoch im Lauf des 3. Jahrhunderts dazu bei, dass der Kirchenbau – um es mit den Worten Carl Andresens zu sagen – "... *architektonische Gestalt repräsentativen Machtausdrucks sein und Wesentliches manifestieren will* ..." <sup>880</sup>. Da ist zum einen der Wandel des Status der Kirchenbauten an sich. Die Christen der ersten beiden Jahrhunderte nahmen den Versammlungsraum hauptsächlich als praktisch notwendigen Versammlungsraum wahr <sup>881</sup>. Während etwa Clemens von Alexandrien dem Raum der Versammlungen noch jegliche Heiligkeit absprach, änderte sich dies ab der Mitte des 3. Jahrhunderts <sup>882</sup>. Adolf von Harnack stellte fest: "*Solange es nun keinen Altar im spezifischen Sinn gegeben hat, gab es auch keine 'heiligen' Kirchen. ... [es] beginnt zwar keineswegs sofort, aber doch seit der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts im Zusammenhang mit der Entwicklung der priesterlichen Hierarchie und des sakrifiziellen Sakramentismus der Prozeß, durch welchen die Schätzung der Kirchen der der Tempel gleichwertig wurde, was als ein Abfall von der ursprünglichen Haltung der christlichen Religion ... betrachtet werden muß.*" <sup>883</sup> Die Heiligkeit des Altars rührt ursprünglich von der Gegenwärtigwerdung Christi her, entwickelte jedoch nachweislich im 3. Jahrhundert eine eigene Dynamik, sodass dieser schließlich selbst geweiht wurde <sup>884</sup>. In der modernen Forschung geht man sogar von einer früheren Etablierung fester Altäre aus, doch grundsätzlich ist die Ansicht Adolf von Harnacks unüberholt <sup>885</sup>. Diese Heiligkeit übertrug sich bald schon auf den gesamten Versammlungsraum, sodass immer häufiger den Kirchengel-

---

<sup>880</sup> Ders., Kirchen der alten Christenheit, 1971, 405.

<sup>881</sup> Als Tempel/Bau der Kirchengemeinschaft wird im Neuen Testament wiederholt die Gemeinde als solche bezeichnet. 1. Kor., 3, 11-16; Joh., 2, 13-22; 1. Petr., 2, 4-6. Ausf.: Adam A., Kirchenbau, 1984, 7-15.

<sup>882</sup> Clem. Al. Strom. 7, 28, 1-7; vgl. dagegen: Orig., comm. Mt. 39 (grundsätzlich ist der Gedanke der heiligen Kirche hier vorweggenommen); ders., hom. Jesu Nave 2, 1; Didask., 2, 57, 40-70; Cypr. ep. 1, 1; 52, 1. So bereits Wieland F., Mensa und Confessio, 1906, bes. 119ff; Quacquarelli A., Note sugli edifici di culto, in: Vet. Crist. 14, 1977, 246.

<sup>883</sup> Harnack A., Mission, 1924, 613 und 614f; vgl. 617.

<sup>884</sup> Die Vorstellung, dass Jesus bei der Feier der Eucharistie leibhaftig in den Elementen anwesend sei, führte nicht nur zu prachtvoller Gestaltung und Ausstattung der ursp. einfachen Tische, sondern auch zur Deutung des Altars als Himmelsthron. Die vielen mosaikalen Darstellungen der Heiligen Schrift, die sich auf dem Thron befindet, vermögen diese Vorstellung auf anschauliche Weise zu bestätigen. Ausf.: Dölger F.J., Die Heiligkeit des Altars und ihre Begründung, in: AC 2, 1930, 161-83; v.a. 173ff.

<sup>885</sup> Siehe aber: Min. Fel., Oct. 32, 1 (keine Tempel und keine Altäre). So aber: Wessel K., Art. Altar, in: RAC 1, 1950, 111-120; Brandenburg H., Altar und Grab, 1995, 74.

bäuden als Ganzes zugestanden wurde, ein heiliger Ort zu sein<sup>886</sup>. Schließlich im 4. Jahrhundert umgab Kirchen allgemein der Nimbus eines *locus sacer*<sup>887</sup>. Es muss nicht erst bewiesen werden, dass heilige Orte traditionell besonders prächtig gestaltet wurden.

Des Weiteren kamen neue Aufgaben hinzu, die in den Versammlungsräumen erledigt wurden. Rechtssprechung, Taufe, Bischofswahl, Spendensammlung, -verteilung und Lagerung um nur die wichtigsten zu nennen. Auch dies musste die Formgebung der Bauten und ihrer Innenausstattung beeinflussen.

Hinzu kommt auch, dass die Mitgliederzahlen der Gemeinden beständig anwuchsen. Die Größe der Kirchen seit der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts wird auch von Eusebius bestätigt: *"Wer vermöchte wohl die zahllosen Scharen, welche sich dem Christentum anschlossen, die Menge der Versammlungen in jeder Stadt und den auffallenden Zulauf zu den Bethäusern zu schildern? Infolgedessen reichten die alten Gebäude nicht mehr aus, und es mussten in allen Städten ganz neue geräumige Kirchen erbaut werden."*<sup>888</sup> Neue, prächtigere und größere Versammlungsräume entstanden, die den Rahmen von reinen Zweckbauten immer deutlicher sprengten<sup>889</sup>. Nicht ganz ohne Neid schreibt der bereits zitierte anonyme Autor: *"Aber auch die Christen ahmen den Bau der Tempel nach und bauen riesige Gebäude, in denen sie zum Gebet zusammenkommen, ..."*<sup>890</sup>

Es ist in der Forschung umstritten, ab wann die ersten christlichen Basiliken im architektoni-

---

<sup>886</sup> V.a. Didask., 2, 57, 9f.

<sup>887</sup> Didask., 2, 57, 50ff. (heilige Kirche); Can.Apost., 17 (in: TU 6, 4, 87: "... ecclesia, quia est domus dei; ...").

<sup>888</sup> Eus., h.e. 8, 1, 5: "οἷας τε καὶ ἡγεμόσιν ἀποδοχῆς ἦν ὄρεῖν ἀξιουμένους. πῶς δ' ἔν τις διαγράψειεν τὰς μυριάνδρους ἐκείνας ἐπισυναγωγὰς καὶ τὰ πλήθη τῶν κατὰ πᾶσαν πόλιν ἀθροισμάτων τὰς τε ἐπισήμους ἐν τοῖς προσευκηρίοις συνδρομάς;" Vgl. die Ü.: Haeuser P., Kirchengeschichte, <sup>5</sup>1989, 361. Diese Anekdote wurde irrtümlicherweise unmittelbar(!) in die Zeit vor die Verfolgung durch Diocletian datiert. Dies geht aus der Stelle nicht hervor. M.E. ist weit wahrscheinlicher, dass Eusebius hier die Zeit nach den 58er Jahren beschreibt. Siehe Ders., h.e. 7, 30, 22. Vgl. Min.Fel., Oct. 9f.

<sup>889</sup> Siehe Harnack A., Mission, <sup>4</sup>1924, 616; White M.L., Architecture, 1990, 1, 109ff; passim.

<sup>890</sup> Macar.Magn., apocr. 4, 21 (Harnack A., TU 37/4, 1911, 88f): "ἀλλὰ καὶ οἱ Χριστιανοὶ μιμούμενοι τὰς κατασκευὰς τῶν ναῶν μεγίστους οἴκους οἰκοδομοῦσιν, εἰς οὓς συνιόντες εὐχονται, καίτου μηδενὸς κωλύοντος ἐν ταῖς οἰκίαις τοῦτο πράττειν, τοῦ κυρίου δηλονότι πανταχόθεν ἀκούοντος." Zur Quelle: Es wurde gemutmaßt, dass die Schrift erst in nachconstantinischer Zeit entstanden sei. Doch allein die Tatsache, dass Frgm. 76 der Harnackschen Ausgabe *contra Christianos* nicht Porphyrios zugeschrieben werden kann, belegt mitnichten, dass es aus nachconstantinischer Zeit stammt. Dazu Barnes T.D., Porphyry, in: JTS 24, 2, 424-442. Obwohl der Autor die Versammlungsräume der Christen als μέγιστοι οἶκοι bezeichnet, handelt es sich doch unmissverständlich um *ecclesiae*, die er nicht korrekt zu benennen weiß. Jedenfalls waren diese christlichen "Tempel" groß und der paganen Bev. auch bekannt – das deckt sich mit der Beschreibung des Eusebius. Etwa ders., h.e. 7, 30, 22 und das Edikt Galliens ebda 7, 13.

schen, also: im engeren Sinn entstanden sind<sup>891</sup>. Nach Ansicht Friedrich W. Deichmanns kann man nicht vor dem Edikt des Galerius von christlichen Basiliken sprechen<sup>892</sup>. Dagegen spricht sich unter anderem Georg Stanzl aus, der christliche Basiliken schon im 3. Jahrhundert vermutet<sup>893</sup>. Archäologisch lässt sich die Basilika jedenfalls erst mit Constantin d.Gr. als speziell christlicher Bautyp von Kirchen nachweisen<sup>894</sup>. Unabhängig vom archäologischen Befund gibt es Hinweise, die es erlauben, sich die christlichen Kirchen im 3. Jahrhundert am besten als Basiliken im antiken, paganen Wort-sinn vorzustellen<sup>895</sup>. Selbst die Christen benannten ihre Kirchen schon zu Beginn des 4. Jahrhunderts als Basiliken, wie die Gerichtsakten des Prozesses gegen den Bischof Caecilianus von Abtugni aus den Jahren 314/15 belegen<sup>896</sup>. Der Prozess sollte die Haltung des Bischof Felix von Abtugni 11 Jahre zuvor in der Zeit des ersten Ediktes Diocletians gegen die Christen klären<sup>897</sup>. Caecilianus, der zweite Angeklagte, gibt auf der Anklagebank zu Protokoll, was er elf Jahre zuvor zu den Christen gesagt habe, als diese zu ihm kamen: *"Ich habe bereits die Anzeichen (i.e. des Ediktes) gesehen: Sowohl die Zerstörung der Basiliken in Zama und Furnae als auch die Verbrennung der Schriften."*<sup>898</sup> Jean-Louis Maier glaubte an dieser Stelle den frühesten Nachweis christlicher Basiliken zu erkennen<sup>899</sup>. Doch entgegen der Vermutung Maiers wird der Begriff an dieser Stelle noch ganz in

---

<sup>891</sup> Vgl. die Begriffsuntersuchung bei: Mohrmann C., *Église*, 1962, 155-174.

<sup>892</sup> Ders., *Einführung*, 1983, bes. 238.

<sup>893</sup> Ders., *Frühchristliche Architektur*, 1979, v.a. 14ff.

<sup>894</sup> Dazu v.a. Stanzl G., *Frühchristliche Architektur*, 1979, 13ff; v.a. 17; 29. Vgl. Kinney D., *Chiese*, 1987, 48; Miller M.C., *Bishop's Palace*, 2000, 20. Die von Ulrike Leipziger unter dem Titel *"Die römischen Basiliken mit Umgang"* online (<http://www.opus.ub.uni-erlangen.de/opus/volltexte/2006/417> [vom: 10.12.2007]) publizierte Dissertation wird wissenschaftlichen Ansprüchen mitnichten gerecht.

<sup>895</sup> Zur ursp. Bedeutung von *basilica*: Lange K., *Haus und Halle*, 1885, 270-276; Deichmann F.W., *Vom Tempel zur Kirche*, 1964, 55f; Emminghaus J. H., *Gottesdienstliche Raum*, 1987, 377f; Nünnerich-Asmus A., *Basilika und Portikus*, 1994, v.a. 3f.

<sup>896</sup> Acta Fel. Die Authentizität dieses Protokoll ist nicht unumstritten. Dazu Lepelley C., *Chrétien et païens au temps de la persecution de Diocletien: Les cas d'Abthugni*, in: *Stud.Patr.* 15, 1984, 226-32; Maier J.-L., *Donatisme*, 1987, 171-187; allg. Corcoran S., *Tetrarchs*, 1996, 179ff.

<sup>897</sup> Das Dokument entstand nicht im Jahre 303, wie dies zuletzt fälschlicherweise behauptet wurde, sondern 314/315. Dennoch weisen die relevanten Passagen in die vorconstantinische Zeit. Vgl. etwa Haensch R., *Vorbilder für die Bischöfe*, 2003, 129, A. 63. Ausf. Besprechung des Dokuments bei: Duval Y., *Chrétien*, 2000, 213-346.

<sup>898</sup> Acta Fel., 4: *"Ego dixi: 'non, sed vidi iam exempla et Zama et Furnis dirui basilicas et uri scripturas vidi. ... Tunc mittunt in domo episcopi Felicis, ut tollerent inde scripturas, ut exuri possent secundum sacrum praeceptum."*

<sup>899</sup> Ders., *Donatisme*, 1987, 1, 178, A. 51: *"Il s'agit du plus ancien texte utilisant ce terme pour désigner des églises chrétiennes."* Ähnlich bereits Mesnage J., *Afrique chrétienne*, 1913, 67; Delvoye C., *Art. Basilika*, in: *RAC* 1, 1950, 515.

traditioneller Weise, also der paganen Umwelt entsprechend, benutzt<sup>900</sup>. Immerhin liegt die Aussage eines paganen Zeitzeugen vor, der die christlichen Kirchen als Basiliken beschreibt<sup>901</sup>. Somit handelte es sich offensichtlich um Räumlichkeiten, die sich einer gewissen Bekanntheit – auch in paganen Kreisen – erfreuten und Ähnlichkeiten mit den traditionellen Basiliken aufwiesen<sup>902</sup>.

Optatus spricht in seiner Schrift *de schismate Donatistarum* ebenso von den Basiliken in Cirta, die für die Synode im Jahr 305 noch nicht wiederhergestellt gewesen seien<sup>903</sup>. Freilich muss davon ausgegangen werden, dass die Christen mit der Bezeichnung Basilika nicht den ursprünglichen, richtungslosen Bau bezeichneten, sondern einen Längsbau, der ganz nach einer Seite hin ausgerichtet war. Die Basilika als Richtungsbau ist nicht eine christliche Erfindung, sondern lässt sich bereits im frühen 3. Jh. an paganen, forensischen Basiliken etwa in Afrika beobachten. Das Christentum adaptierte die für die Zelebration der Versammlungen am geeignetsten scheinende Bauform<sup>904</sup>. Als mit Constantin schließlich das Christentum auf unterschiedliche Weise zu unterstützen suchte, fand er die Basilika als "*Ausdruck christlichen Bauwillens*" schon etabliert vor<sup>905</sup>.

Auffallend wenig geben die Quellen über die Ausstattung des Inneren der Kirchen preis. Wichtigster zeitnaher und konkreter Hinweis ist der Katalog in den *acta purgationis Felicis*, der die Gegen-

---

<sup>900</sup> *Basilica* bezeichnet ursp. ganz allgemein große, öffentliche Hallen, gibt jedoch nur eine vage Auskunft über die Form des Gebäudes. In diesem Sinn ist der Begriff an dieser Stelle zu verstehen. Dazu allg. Lange K., Haus und Halle, 1885, 270-276; Deichmann F.W., Vom Tempel zur Kirche, 1964, 55f; Emminghaus J. H., Gottesdienstliche Raum, 1987, 377f; Nünnerich-Asmus A., Basilika und Portikus, 1994, 3ff; Grossmann P., Architektur, 2002, 20ff. Dagegen Stanzl G., Frühchristliche Architektur, 1979, 13ff; v.a. 17; 29; Kinney D., Chiese, 1987, 48; Miller M.C., Bishop's Palace, 2000, 20.

<sup>901</sup> Siehe auch Ps.Clem., recogn. 10, 71 (zit. oben A. 651). Günther Stanzls archäologische Untersuchung erbrachte das Ergebnis, dass die Kirchenbauten Mitte/Ende des 4. Jhs "... bereits ausgeklärte Formen mit allen Merkmalen einer Bautradition ..." aufweisen. Daraus folgerte er, dass es bereits vor Constantin christliche Bauten mit einigermaßen repräsentativen Charakter gegeben haben muss – allerdings waren "... die Bauten bis 313 Versammlungsräume, Gebetshäuser im wahrsten Sinn des Wortes und nicht Kirchenbauten im späteren Sinn." Ders., Frühchristliche Architektur, 1979, 15f.

<sup>902</sup> Eine Tatsache, die durch das Restitutionsedikt des Gallienus, das bei Eus., h.e. 7, 13 überliefert ist. Siehe auch Eus., h.e. 8, 1, 5.

<sup>903</sup> Opt., c.Donat. 1, 14: "*Hi et caeteri, quos principes tuos fuisse paulo post docebimus, post persecutionem apud Cirtam civitatem quia basilicae necdum fuerant restitutae, in domum Urbani Carisi consederunt, ...*" Dazu bereits Kirsch J.P., Cultusgebäude, 1897, 15f.

<sup>904</sup> Allg. Kähler H., Die frühe Kirche, 1982, 89-100; Brandenburg H., Frühchristliche Basiliken, 1979, 9-14.

<sup>905</sup> Zit.: Andresen C., Kirchen der alten Christenheit, 1971, 405. Vgl. auch Kirsch J.P., Cultusgebäude, 1897, 20.

stände auflistet, die den Beamten ausgehändigt wurden<sup>906</sup>. Neben goldenen und silbernen Bechern und Töpfen, Kleider für Männer und Frauen befand sich auch eine große Anzahl von unterschiedlichen Lampen und Kerzenhaltern unter den konfiszierten Gegenständen<sup>907</sup>. Freilich wurden Kerzen und Fackeln seit jeher im kultischen Rahmen benutzt, doch die Auflistung so vieler Lampen deutet doch auf einen eher lichtarmen Raum hin.

Ein Erlass der Synode von Illibertanum aus dem Jahr 306 hat die Kirchenbauten zum Gegenstand<sup>908</sup>. Diese Tatsache bezeugt, dass die Bischofsversammlung von gemeindefinanzierten Versammlungsräumen ausgehen konnte, denn sie konnte wohl kaum Privatpersonen Vorschriften zur Gestaltung derer Privathäuser machen. Sie belegt aber zugleich erste Bemühungen einer Vereinheitlichung oder zumindest Reglementierung der Innenausstattung der Kirchen<sup>909</sup>. Die Anweisung in den Kirchen keine Bilder anzubringen, lässt das Ideal einer schlichten, unverzierten Kirchenausstattung erkennen. Zugleich ist der Erlass aber als Zeugnis zu werten, dass es wohl auch ausgemalte Kirchen gab. In der Tat wurde vermutet, dass einige Fresken in Nola schon aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts stammten<sup>910</sup>.

Jedenfalls lässt sich bereits im Laufe des späteren 3. Jahrhunderts belegen, dass es durchaus Kirchen gab, die nicht mehr von privaten Stiftern zur Verfügung gestellt wurden, sondern von den Gemeinden<sup>911</sup>. Freilich handelte es sich noch nicht um eine allgemeine Tendenz, sondern um punktuelle Maßnahmen einzelner Bischöfe, die lokalen Bedürfnissen entsprangen. Doch waren die Kirchen einmal ihrer Funktion übergeben worden, so zeichnete fürderhin der Bischof für sie verantwortlich.

## Exkurs 5: Der Bischof und der Gottesdienst

Im Gegensatz zur Entwicklung und Ausgestaltung greifbarer, dinglicher Objekte, denen auf

---

<sup>906</sup> Gesta Zeno., 3f.: "*Aufidi in brevi(!) sic: calices duo aurei, item calices sex argentei, urceola sex argentea, cucumellum argenteum, lucernas argenteas septem, item lucernas aeneas undecim cum catenis suis, tunicas muliebris lxxxii, maffortea xxxviii, tunicas viriles xvi, caligas viriles paria xiii, caligas muliebres paria xlii, coplas rusticanas xviii.*"

<sup>907</sup> Die Aufzählung von Halterungsketten beweist, dass diese Lampen nicht nur kultische Funktion haben konnten. Zusammengenommen mit der großen Anzahl von Leuchtern kann man wohl mit einem großen, möglicherweise dunklen Raum rechnen. Vgl. Schmelz G., Kirchliche Amtsträger, 2002, 89ff.

<sup>908</sup> Conc. Ilib. (iJ. 306), can. 36: "*Placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur.*"

<sup>909</sup> Vgl. oben S. 160.

<sup>910</sup> Saxer V., Pilgerwesen, 1995, 46.

<sup>911</sup> Allg. Cecchelli L., Basiliche cristiane, 2000, 179f.

augenscheinliche Weise repräsentativer Gehalt innewohnt, wie etwa dem bischöflichen Thron oder den Paramenten, wird im Folgenden das Zusammenspiel aller bisher besprochener Elemente unter den einenden Überbau performativ-repräsentativer Gesten und Handlungen des Bischofs dargestellt werden.

Auch wenn der Ursprung einzelner Raumelemente der Kirchen und symbolischer Gesten paganen oder jüdischen Ursprungs sind, so scheint mir doch erst das Amt des Bischofs den repräsentativen Willen der christlichen Gemeinden gebündelt und eine bewusste Inszenierung zeremoniell gestalteter Riten vor dem Hintergrund eines bewußt arrangierten Raumes ermöglicht zu haben. Erst das Auftreten des Bischofs, der als Repräsentant der Gemeinden zwischen Gott und Kirchenvolk in eigens für den Kult konzipierten Räumen vermittelte, ließ wiederum den Bauten repräsentative Eigenschaften zukommen<sup>912</sup>. Ulrike Egelhaaf-Gaisers resümiert: *"'Raum' läßt sich also nicht ohne 'Bewegung' charakterisieren."*<sup>913</sup>

Als Bernhard Kötting im Jahre 1982 einen Vortrag vor Kirchenarchitekten und Künstlern über die Gestaltung des Kultraumes der frühen Kirche hielt, stellte er sinngemäß fest, dass die Gemeinde Christi, deren Grundstruktur unveränderlich ist, eines Raumes zur Feier der Liturgie bedürfe<sup>914</sup>. Dieser Raum müsse den Anforderungen der Liturgie gerecht werden. Und somit solle auch die Abhängigkeit des Raumes von den Bedürfnissen der Gemeinde stets präsent sein und berücksichtigt werden. Es sollte dies wohl eine Ermahnung an die Anwesenden für die Zukunft sein; und doch weist gerade dieser Gedanke den Weg zum Verständnis der Entwicklung bischöflicher Repräsentation: Raumkonzeption, Liturgie und Gemeinderepräsentant können nur gemeinsam wirken.

Erst durch das Aufeinandertreffen aller repräsentativer Elemente (wörtlich) vor dem Hintergrund der Architektur und im Zusammenhang mit liturgischen respektive repräsentativen Handlungen kann die gesamte Aussagekraft bischöflicher und damit auch christlicher Repräsentation begriffen werden. Diesem Sachverhalt wurde in der Vergangenheit immerhin implizit wiederholt Rechnung getragen. So nahm beispielsweise Gerhard Kunze für seine der Semiotik verpflichteten Studie zum Kirchenbau als Arbeitshypothese an, *"... daß der frühchristliche Kirchenbau von dem gottesdienstlichen Bedürfnis der Gemeinde grundlegend bestimmt*

---

<sup>912</sup> Um es mit Adolf Adams zu sagen (Liturgie, 82005, 68): "Neben der Wortsprache als Medium kennt die Liturgie auch eine Sprache ohne Worte, die Welt der Zeichen, ..."

<sup>913</sup> Egelhaaf-Gaiser U., Religionsästhetik, 2002, 126.

<sup>914</sup> Kötting B., Kultraum, 1982, 186f.



worden ist ..." und versuchte diese Hypothese in seiner Arbeit zu erhärten<sup>915</sup>. Spätestens für die constantinische Zeit lässt sich unschwer beobachten, wie die Handlung die Gestalt des Raums bestimmte, während sämtliche Handlungen im stellvertretenden Episkopat zusammenliefen. So fällt es nicht schwer, einen Schritt über das Postulat Gerhard Kunzes hinaus zu tun und folgende Arbeitshypothese zu formulieren: Die Form des Raums, die Liturgie und das Auftreten des Episkopats bedingten und beeinflussen ihre förmliche Entwicklung gegenseitig.

Es geht um die semiotische Aussage, die aus dem Aufeinandertreffen dinglicher Objekte und dem kollektiven rituellen Bewegungsabläufen entsteht<sup>916</sup>. Die diesem Ensemble immanente Aussage erschließt und ergibt sich erst bei Betrachtung des gesamten Bildes, sodass die folgende Darstellung gleichsam einen Schritt zurücktreten muss, um den Blick auf das gesamte Erscheinungsbild des Episkopats freizugeben. Es geht schließlich darum herauszufinden, wo zwischen den symbolisch aufgeladenen Handlungen, Architekturen und Ausstattungselementen von bischöflicher Repräsentation gesprochen werden kann.

Der christliche Gottesdienst und seine Akteure können nur vor deren jüdisch-hellenistischen Ursprung verstanden und erklärt werden. Das Ritual des jüdischen Gottesdienstes verteilte sich – allgemein gesprochen – auf drei Orte, oder besser gesagt: Auf drei zeitlichen und räumlichen Ebenen<sup>917</sup>.

An erster und oberster Stelle ist der zentrale Kult der gesamten jüdischen Glaubensgemeinschaft im Tempel zu Jerusalem zu nennen, dessen Hauptakteur der Hohepriester war. Auch kalendarisch bestätigt sich die "Makrostruktur" des Tempelkultes, dessen oberstes Kultfest einmal im Jahr stattfand: Das Sühneritual<sup>918</sup>.

Die zweite Ebene jüdischer Gottesdienste wurde durch die Synagogen gebildet, die dem Tempel und seinem Kult zugeordnet wurden<sup>919</sup>. In ihnen wurde einmal wöchentlich am Sabbat das Gesetz verlesen, gemeinsam gebetet und das Bekenntnis zu dem einen Gott wiederholt.

Als dritte und kleingliedrigste Ebene jüdischer Kultpraktik ist der οἶκος zu nennen, wo sich

---

<sup>915</sup> Ders., *Lehre, Gottesdienst, Kirchenbau*, 1959, 20.

<sup>916</sup> Zuletzt Beyer F.-H., *Geheiligte Räume*, 2007, 12ff; 17f; 22-25.

<sup>917</sup> Die wichtigsten Quellen hierzu und im folgenden finden sich praktisch zusammengestellt bei: Hänggi A./Pahl I., *Præx Eucharistica*, 21968. Siehe versch. Beitr. in: Henrix H. (Hg.), *Jüdische Liturgie*, 1979; zuletzt Trepp L., *Der jüdische Gottesdienst*, 2004, 13ff; 16-27; 57-76; 157ff; 189ff; 209ff; v.a. 273-288.

<sup>918</sup> Lev., 16.

<sup>919</sup> Claußen C., *Versammlung, Gemeinde, Synagoge*, 2002, v.a. Kap. 1f.

der Familienverband dreimal täglich zum Gebet versammelte. Diese drei Ebenen waren durch verschiedene Feste eng miteinander verbunden und bildeten das Rückgrat des jüdischen Kultvollzuges, ja letztlich des gesamten Judentums.

Die Abnabelung des Christentums von der jüdischen Glaubensgemeinschaft ist durch die vielseitigen Bemühungen der jungen Gruppe gekennzeichnet, sich eine eigene Identität zu schaffen. Dies geschah häufig in bewusster, ostentativer Abkehr vom Judentum<sup>920</sup>. Zum anderen ist die Kontinuität – selbst in der bewussten Abkehr – ganz besonders im kultischen Bereich unübersehbar.

Bewusst kehrte sich das Christentum vom Tempel und damit sowohl von der kultischen als auch kalendarischen Makrostruktur des Judentums ab<sup>921</sup>. In besonderer Weise findet sich dieser Bruch in der Spiritualisierung der Tempelidee verbildlicht: Die Zerstörung und der Wiederaufbau des Tempels durch den Tod und das Leiden Jesu; die Austreibung der Händler aus dem Tempel durch Jesus; das Zerreißen des Vorhangs im Tempel in der Todesstunde Jesu etc.<sup>922</sup> Durch das Selbstopfer Jesu wurden die Opfer im Tempel obsolet, sodass sich ein "neuer" Kult losgelöst vom zentralen Heiligtum etablieren konnte, ja musste: "*Denn wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen.*"<sup>923</sup> Die räumliche Bindung an ein kultisches Zentrum war dem frühen Christentum zunächst fremd. Im Gegenteil: In der jungen Glaubensgemeinschaft war es die Heiligkeit der *ecclesia* (im Sinn von Versammlung), die sich auf jeden beliebigen Raum – zumindest für die Zeit der Versammlung – übertrug<sup>924</sup>.

Der jüdische Gottesdienst in der Synagoge besaß für Jesus – trotz aller Kritik – und ebenso für seine Anhänger einen hohen Stellenwert<sup>925</sup>. Aus dieser Ebene jüdischer Kultfeiern wurden die Christen jedoch schon bald von der jüdischen Glaubensgemeinschaft ausgeschlossen.

---

<sup>920</sup> Siehe v.a. Rouwhorst G., *Jewish Liturgical Traditions*, in: *VigChr* 51, 1997, 72-93; ders., *Identität*, 2003, 43ff.

<sup>921</sup> Die Kritik an den Pharisäern und Hohenpriestern gehen bis auf Jesus selbst zurück, dessen Lebenslauf aber wiederum deutlich von der jüdischen Tradition bestimmt blieb. Pos. Reflexe: Mk., 1, 21; 39; Mt., 9, 35; Lk., 4, 15; 2, 21ff; Jh., 6, 59. Bruch/Kritik: Mk., 2, 28; 7, 1; Mt., 6, 2f; Lk., 4, 28. Schaeffler R., *Gebet*, 1983, 73-90; Rouwhorst G., *Identität*, 2003, 37-55.

<sup>922</sup> Mk., 15, 38; Mt., 27, 51; vgl. Ps., 22. Dagegen aber: Messner R., *Gottesdienst*, 2003, 353.

<sup>923</sup> Mt., 18, 20; vgl. Röm., 3, 25. Dazu Hossfeld F.-L./Zanger E. (Hg.), *Psalmen*, 1993, 1, 149f.

<sup>924</sup> Meßner R., *Gottesdienst*, 2003, 362. Eine ähnliche Entwicklung lässt sich aber auch für die Synagogen beobachten. Fine S., *Meeting House*, 1996, 21-47.

<sup>925</sup> Siehe Mk., 1, 21; 1, 39; 6, 2; Mt., 9, 35; Lk., 4, 15; Jh., 6, 59. Dazu Bradshaw P.F., *Origins*, 1992, 23-46; Fine S., *Meeting House*, 1996, 21-47; zuletzt umfassend: Claußen C., *Versammlung, Gemeinde, Synagoge*, 2002, Kap. 1-3.

Damit ist der ursprüngliche Rahmen der christlichen Kulthandlungen bis etwa in die Mitte des 2. Jahrhunderts vorgezeichnet: Die Feier des christlichen Gottesdienstes fand zum Teil *volens* zum Teil *nolens* im privaten Bereich statt.

Im οἶκος fanden sowohl die täglichen, familiären Gebete statt, genauso wie später die wöchentlichen, überfamiliären Zusammenkünfte<sup>926</sup>. Den Rahmen der ältesten christlichen Kulthandlung bildete das, bei dem man sich Christus anwesend vorstellte<sup>927</sup>. Formal orientierten sich die Mahlfeiern teils am Symposion teils am jüdischen Brauch: "*Ein ganz normales hellenistisch-jüdisches Abendessen.*"<sup>928</sup> Man saß nicht, man lag in kleinen Gruppen um meist sigmaförmige Tische, die räumlich nicht auf einem bestimmten Ort ausgerichtet waren und aß und betete zu Gott<sup>929</sup>. Da die Christen der ersten Generationen noch keine Ämter im engeren Sinn und keine fixierte Liturgie kannten und ihrer auch noch nicht bedurften, musste der Ablauf der Gottesdienste von Gemeinde zu Gemeinde recht stark variieren<sup>930</sup>. Verbindende Elemente gab es wenige<sup>931</sup>. Immerhin lässt sich eine wenn auch sehr allgemeine Reihenfolge konstitutiver Grundelemente dieser Gottesdienstfeiern erschließen: Brotbrechen, Sättigungsmahl und Nachtischkelch<sup>932</sup>.

Von Anbeginn war das gemeinsame Gebet im Rahmen der Mahlfeier eine Form des Dialogs zwischen Gott und den Versammelten, indem die Worte des Herrn rezitiert und gedeutet wurden, während die Versammelten ihre Wünsche und Bitten aussprachen. Die Aufgabe das Wort Gottes zu verkünden, erforderte in der Frühzeit noch keine besondere Ausbildung, da man noch kaum Formeln oder einen bestimmten Kanon zu berücksichtigen hatte<sup>933</sup>. Im rein

---

<sup>926</sup> Etwa Apg., 12, 12; 20, 7-12; vgl. auch: ebda 1, 15; 2, 1; 1. Kor. 11, 20; 14, 23. Kretschmar G., Art. Abendmahlfeier, in: TRE 1, 1977, 229-78; Klinghardt M., Gemeinschaftsmahl, 1996, bes. 73ff; dagegen noch bspw.: Jungmann J.A., Missarium Sollempnia, <sup>5</sup>1962, v.a. 1, passim (umfassende Darstellung, jedoch z.T. überholt).

<sup>927</sup> 1. Kor., 10, 16f; 11, 26; Mt., 14, 25. Dazu v.a. Meßner R., Gottesdienst, 2003, 340-441; v.a. 354-59; 418-39 (weitere Lit.).

<sup>928</sup> Zit. aus: Meßner R., Gottesdienst, 2003, 421; siehe auch: ebda 423f.

<sup>929</sup> Dazu v.a.: Klinghardt M., Gemeinschaftsmahl, 1996, 276-91.

<sup>930</sup> Allg.: Fine S., Meeting House, 1996, 21-47; Meßner R., Gottesdienst, 2003, 359-66; 421ff. Der Begriff "Liturgie" nahm erst seit dem späten 16. Jh. allmählich die Bedeutung "christl. Gottesdienst" an; diese Bedeutung setzte sich im 18. Jh. durch. Urspr. bezeichnete λειτουργία (griech.: λαός = Volk; ἔργον = Werk) konkret die Ausübung eines Amtes. Vgl. 1. Clem., 41; 44, 2ff. Allg. Kalb F., Art. Liturgie, in: TRE 21, 1991, 358f; 361f.

<sup>931</sup> Käsemann E., Art. Liturgische Formeln im NT, in: RGG<sup>3</sup>, 2, 1958, 993ff; Schaeffler R., Gebet, 1983, 73ff; Deichgräber R., Formeln, Liturgische II., in: TRE 11, 1983, 256-63.

<sup>932</sup> Wengst K., SUC 2, <sup>2</sup>2006, 44ff; 111-29; zuletzt Meßner R., Gottesdienst, 2003, 343-58 (weitere Lit.).

<sup>933</sup> Deichgräber R., Formeln, Liturgische II., in: TRE 11, 1983, 256-63.

familiären Rahmen übernahm sicherlich das Familienoberhaupt die Leitung des Gebets das morgens, mittags und abends im Kontext der Mahlzeiten gesprochen wurde<sup>934</sup>. Von Anfang an gab es auch größere Versammlungen, deren Leitung sogenannte Charismatiker übernahmen. Paulus schreibt etwa in seinem ersten Brief an die Korinther: "*Wenn ihr zusammenkommt, hat jeder etwas mitgebracht: Der eine singt ein Lied, ein anderer legt die Heiligen Schriften aus.*"<sup>935</sup> Diese vorerst wohl sporadisch stattfindenden überfamiliären Versammlungen unterschieden sich von den täglichen Versammlungen hauptsächlich durch die Zahl der Teilnehmer und die Dauer, waren jedoch in formaler Hinsicht ebenso schlicht Mahlfeiern.

Aus diesen ersten Kulthandlungen heraus entwickelte sich seit dem beginnenden 2. Jahrhundert allmählich der regelmäßig stattfindende, sonntägliche Gottesdienst, der für den christlichen Kult schnell zentrale Bedeutung erlangte. Allein schon die kurze und selbstverständliche Erklärung der von Plinius d.J. befragten Christen bezeugt bereits die Bedeutung dieser Gottesdienste<sup>936</sup>. Weshalb die Christen den Sonntag zu ihrem Feiertag wählten konnte bisher nicht zweifelsfrei geklärt werden und ist für unsere Untersuchung auch nicht von zentraler Bedeutung<sup>937</sup>. Zeitlich fand der Sonntagsgottesdienst mit großer Wahrscheinlichkeit vor Tagesanbruch statt, wie bereits Reinhard Staats überzeugend gegen den vielbeachteten Studien Willy Rordorfs ausführte<sup>938</sup>.

Der Mahlcharakter des sonntäglichen Gottesdienstes lässt sich aus den Anweisungen der Didache noch gut erkennen. Geändert hat sich, dass die Leitung des Gottesdienstes als wichtige Aufgabe vom Didachisten den "Propheten" zugedacht wurde, worunter man sich wohl

---

<sup>934</sup> Did., 8, 2f. Der Zusammenhang mit den täglichen Mahlzeiten scheint mir evident, findet in der Lit. jedoch häufig wenig Beachtung. Dazu v.a. Weise M., Kultzeiten, 1961, 10-32; Bradshaw P., Daily Prayer, 1981, 48f. Allg. zur Did. oben: S. 24f.

<sup>935</sup> 1. Kor., 14. Vgl. 1. Petr., 2, 5-9.

<sup>936</sup> Plin., ep. 10, 96, 7: "*Adfirmabant autem hanc fuisse summam vel culpae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire, carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furti ne latrocinia ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum adpellati abnegarent.*" Es ist m.E. evident, dass mit "soliti stato die ante lucem" nur der sonntäglichen Gottesdienst gemeint sein kann, der also vor Sonnenaufgang stattfand. Siehe auch 1. Kor., 16, 2; Apg., 20, 7; Off., 1, 10.

<sup>937</sup> Barn., 15, 8f; Petr.ev., 35; 50; Just., apol. 1, 67, 3 (zit.:); ders., dial. 41, 4; 138, 1; Tert., nat. 1, 13; vgl. auch: acta Pauli, 7; acta Joh., 107. Dazu Young N.H., The Use of Sunday for Meetings, in: NT 45, 2003, 111-22. Dagegen Llewellyn S.R., The Use of Sunday for Meetings, in: NT 43, 2001, 205-223. Zuletzt Girardet K., Vom Sonntag zum Sonntag, in: ZAC 11, 2007, 279-310 (weitere Lit.).

<sup>938</sup> Rordorf W., Sonntag, 1962, 234-49; dagegen aber: Staats R., Die Sonntagsnachtgottesdienste, in: ZNW 66, 1975, 242-63. Vgl.: Apg., 20, 7, 11; Tert., coron. 3.

charismatische Wanderprediger vorzustellen hat<sup>939</sup>. Allein der überfamiliäre, institutionelle Charakter der sonntäglichen Versammlungen machte es augenscheinlich erforderlich diese Aufgabe an bestimmte Personen zu knüpfen, um zu gewährleisten, dass die Zeremonie auch tatsächlich wöchentlich stattfinden konnte<sup>940</sup>. Allein dieser Anforderung konnten die Propheten mitnichten gerecht werden, verbot ihnen doch der Didachist selbst, sich länger als drei Tage in einer Gemeinde aufzuhalten. Vor diesem Hintergrund erklärt sich die Forderung des Didachisten von selbst, die Gemeinden möchten Bischöfe und Diakone ehren, da *"auch(!) sie euch den Dienst der Propheten und Lehrer leisten"*<sup>941</sup>. Wie es zu dieser – aus der Perspektive des modernen Betrachters – plötzlichen Aufgabenzuweisung (unter anderen) an den Bischof kam, ist kaum zu beantworten. Wie dem auch sein mag, in der Forderung des Didachisten liegt der erste Beleg dafür vor, dass dem Bischof auch im Bereich des Kultes Aufgaben übertragen wurden<sup>942</sup>. Obwohl die Didache bestimmte Aufgaben benennt, die im Zuge des Kultes anfielen, lässt sich letztlich noch keineswegs ein tatsächliches Amtsverständnis beobachten<sup>943</sup>. Folglich hingen Gestaltung und Dauer der Gottesdienste maßgeblich von der Beteiligung der Anwesenden respektive der Leiter ab. Immerhin gibt die Didache mehrere Gebetsformulare wider, deren antiphone Charakter bereits von Hans Lietzmann überzeugend herausgestellt wurde<sup>944</sup>. Nahezu alle Gebetsformulare sind ihrer Form nach als Dialog zwischen Liturg und Gemeinde zumindest denkbar; eine Ausnahme stellt das Vater-unser-Gebet dar, das gemeinsam gesprochen worden sein dürfte<sup>945</sup>. Erst am Ende der Eucharistiefeier räumt der Didachist

---

<sup>939</sup> Did., 14, 1: "κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε, ..." Ebda, 10, 7. Die explizite, zeitliche Bestimmung, der sich im Pleonasmus "Herrentag des Herrn" verbirgt, hebt diese Beschreibung sowohl von den vorausgehenden als auch den folgenden ab, sodass implizit der Gottesdienst am Sonntag von den anderen Gottesdiensten differenziert wird (ebda 8, 1ff; 9, 1ff). Dagegen aber: Tidwill N.L.A., Didache XIV:1, in: VigChr 53, 1999, 197-207 (n.b. zu weit führende Schlüsse).

<sup>940</sup> Dieser "institutionelle" Charakter drückt sich auch in der Bestimmung aus, dass nunmehr nur Getaufte am Gottesdienst teilnehmen durften. Did., 9, 5; 14, 1. Dazu Wengst K., SUC 2, 2006, 44-59; v.a. 44f.

<sup>941</sup> Did., 15, 1: "... καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων" Dazu bes. Vööbus A., Liturgical Traditions, 1968, 74-78.

<sup>942</sup> Schöllgen G., FC 1, 1993, 50ff.

<sup>943</sup> Did., 10, 7.

<sup>944</sup> Lietzmann H., Messe, 236f; ähnlich zuletzt Meßner R., Gottesdienst, 2003, 425-29; dagegen aber: Wengst K., Didache, 2006, 46f; Klinghardt M., Gemeinschaftsmahl, 1996, 385.

<sup>945</sup> Did., 9, 1-5 (über den Gaben); 8, 2-4 (Vater-unser); 10, 2-6 (Gebet nach der Mahlzeit). Das Vater-unser hat jüdische Wurzeln, sollte dem Didachisten zufolge drei mal am Tag gesprochen werden und spiegelt folglich zuvorderst den

den Propheten ein, "*Dank zu sagen, wie sie wollen*."<sup>946</sup> Ob die Danksagung auch zu den Diensten gehörte, die "auch" der Bischof übernehmen durfte, lässt sich nicht zweifelsfrei erschließen, scheint aber wahrscheinlich zu sein.

Zu Recht hat Georg Schöllgen gegen Kurt Niederwimmer betont, dass der Didachist "kein auch nur einigermaßen vollständiges Formular geben, sondern lediglich drei, offensichtlich umstrittene Elemente dieser Feier regeln" will<sup>947</sup>. Dies wird durch die Anweisungen bei der Gabenzubereitung bestätigt, wo es der Didachist nicht für nötig hält, festzulegen, wem diese Ehre gebührt. Obwohl also die Aufgabenzuteilung noch äußerst unpräzise blieb war der erste Schritt in Richtung Ritualisierung des Kultes und damit der Ausformung von kultischen Ämtern getan.

Die wenigen Quellen in der Folgezeit lassen immerhin ein Voranschreiten der Organisation erkennen. So scheint der Verfasser des ersten Clemensbriefes den Presbytern das Recht zuzusprechen, das Gebet während der Eucharistie zu sprechen<sup>948</sup>. Die Entwicklung, die sich bereits in der Didache angekündigt hatte und die die Versammlung in aktive und passive Teilnehmer aufteilte, findet sich bestätigt und verhärtet sich zur Tendenz. In der Folgezeit wandelte sich der sonntägliche Gottesdienst sowohl der Form als auch der (Be-) Deutung nach.

Justin der Märtyrer belegt als erster einen Gottesdienst, der sich zu einem rituellen, abstrakten (Kult-) Mahl gewandelt hatte<sup>949</sup>. Freilich vollzog sich dieser Wandel in den verschiedenen Regionen und Gemeinden nicht immer gleichzeitig<sup>950</sup>. In Afrika etwa scheint der Wandel zum abstrakten Mahl länger gedauert zu haben. Noch Tertullian beschreibt die Eucharistiefeier als eine jüdisch-hellenistische Mahlfeier<sup>951</sup>. Erst mit Cyprian ist in Afrika die Differenzierung in (abendlich-täglicher) Mahlfeier und (morgendlich-sonntäglichen) Gottesdienstfeier zweifelsfrei abgeschlossen<sup>952</sup>.

Justins Apologie ist ein weiteres Zeugnis für die zunehmende Reglementierung des Gottesdienstes, wobei sich die grundlegenden Elemente aus der Didache verhärtet wiederfinden<sup>953</sup>.

---

familiären Rahmen wider. Müller K., Vater-Unser, 2003, 159-204.

<sup>946</sup> Did., 10, 7.

<sup>947</sup> Ders., FC 1, 2000, 50, v.a. A. 110; vgl. dagegen Niederwimmer K., Didache, 1993, 173-80.

<sup>948</sup> 1. Clem., 44, 4. So jedenfalls Wengst K., SUC 2, 2006, 36, A. 121.

<sup>949</sup> Die Differenzierung in Eucharistie, Agape- und Sättigungsmähler lässt sich erst in der 2. H. 2. Jhs belegen. Dazu zuletzt Meßner R., Gottesdienst, 2003, 434f.

<sup>950</sup> Kurzer Überblick: Meßner R., Gottesdienst, 2003, 420-24.

<sup>951</sup> Tert., apol. 39, 16ff.

<sup>952</sup> Cypr., ep. 63, 16, 1f.

<sup>953</sup> Just., apol. 1, 65, 3: "Ἐπειτα προσφέρεται τῷ προεστῶτι τῶν ἀδελφῶν ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κραμάτος, ..."

Die Getauften trafen sich zum Gottesdienst am Sonntag. Der eigentlichen Eucharistiefeier ging nun ein Wortgottesdienst voraus<sup>954</sup>. Dieser unterteilte sich in die Verlesung der Schriften der Propheten, die Predigt des Vorstehers (Bischofs) und ein gemeinsames Gebet.

Obwohl Justin den Bischof an keiner Stelle explizit nennt, scheint es evident, dass er mit dem Terminus "Vorsteher" eben den Bischof bezeichnete<sup>955</sup>. Unbestreitbar jedoch übernahm der Bischof kurze Zeit später die Aufgaben, die Justin dem "Vorstehers" zuschreibt.

Die bedeutendste Veränderung des Gottesdienstes ist an der wachsenden Bedeutung des Altars zu erkennen. Der Altar, der durchaus nicht von den "Mahltschen" herzuleiten ist, markiert nun einen räumlich exzentrisch, aber kultisch zentralen Ausrichtungspunkt der gesamten Versammlung<sup>956</sup>. Hier fand fürderhin unter dem Gebet des Vorstehers die Verwandlung der Gaben statt<sup>957</sup>. Die Gläubigen lagen nicht mehr auf Klinen in kleinen in sich abgegrenzten Gruppen, sondern saßen räumlich auf den Altar und zeitlich auf die Verwandlung von Brot und Wein ausgerichtet. Die Konsekration von Brot und Wein wird von Justin unmissverständlich als Aufgabe des Vorstehers dargestellt<sup>958</sup>. Ignatius bezeichnet etwa gleichzeitig nur jene Gottesdienste als "zuverlässig", die von einem Bischof zelebriert wurden und bei denen ein Bischof die Gebete vorsprach<sup>959</sup>.

Da sich die Predigt offensichtlich als Ermahnung und Ermunterung an die Gemeinde wandte, muss man davon ausgehen, dass der Vorsteher zumindest in dieser Situation des Gottes-

---

Ebda 65-67. Dazu v.a. Hamman A., Renseignements des liturgiques, 1991, 101-11.

<sup>954</sup> Just., 1, 67, 3: "Καὶ τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένη ἡμέρᾳ πάντων κατὰ πόλεις ἢ ἀγροὺς μενόντων ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέλευσις γίνεται, καὶ τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται, μέχρις ὅτου." Siehe ebda 67, 3ff. Dazu Munier C., L'apologie de saint Justin, 1994, 135-41.

<sup>955</sup> Gerade die Nennung der Lektoren und Diakone am Ende des selben Kapitels, denen die Aufgabe anheimfiel, das verwandelte Brot und den Wein den Kranken ans Lager zu bringen, belegt die Existenz einer exakten Aufgabenteilung. Die Möglichkeit, dass der Vorsteher dem Kreis der Diakonen angehört haben könnte, scheidet aufgrund dieser Formulierung aus, während der Presbyteriat sich als Amt noch nicht etabliert hatte (siehe oben Kap. 2, 2f). Dass Justin mit Vorsteher die Propheten meinen könnte ist freilich ganz ausgeschlossen, womit nur mehr der Bischof übrig bleibt.

<sup>956</sup> Dazu ausf. Braun J., Christlicher Altar, 1924, v.a. Bd. 1; Emminghaus J. H., Gottesdienstliche Raum, 1987, 386-92; zuletzt Meßner R., Gebetsrichtung, 2003, 33ff.

<sup>957</sup> Just., apol. 1, 66.

<sup>958</sup> Just., apol. 1, 67, 5. Ähnlich zuletzt Meßner R., Gottesdienst, 2003, 431f; dagegen aber: Klinghardt M., Gemeinschaftsmahl, 1996, 500-09.

<sup>959</sup> Smyr., 8, 1: "Jene Eucharistie gelte als zuverlässig, die unter dem Bischof oder einem von ihm Beauftragten erfolgt." Vgl. ders., Röm., 9, 1 (hier setzt Ignatius das Verb ἐπισκοπῇ – was nur allzu deutlich die Bindung zum Bischofsamt herstellt – gleich mit der Leitung des Liebesmahls). Dazu ausf. Maccarrone, M., Cattedrale episcopale, 1970, 110ff.

dienstes gegen die Gemeinde gewandt war. Im Anschluss an die Predigt erhoben sich "alle", woraus zu folgern ist, dass der *populus* währenddessen saß. Ob der Bischof auch unter diese summarische Benennung fiel oder nicht, kann mit letzter Gewissheit nicht erschlossen werden. Immerhin erscheint es – vor allem in Anbetracht der späteren Entwicklung – recht wahrscheinlich, dass der Vorsteher sitzend *ex cathedra* predigte<sup>960</sup>. Im Anschluss daran, erhob sich der Vorsteher und begab sich in die Richtung des Altars. Geht man davon aus, dass er sich für das gemeinsame Hochgebet mit der Gemeinde ausrichtete, so hätte er hierbei wohl auch räumlich die Nähe der Gemeinschaft gesucht und wäre somit vor dem Altar zu vermuten<sup>961</sup>. Die Tatsache jedoch, dass das eucharistische Hochgebet durch die Gemeinde akklamatorisch beendet wurde, deutet m.E. eher darauf hin, dass der Vorsteher gegen die Gemeinde gewandt war<sup>962</sup>. Letzte Gewissheit lässt sich auch in dieser Frage nicht gewinnen. Jedenfalls lässt sich das Gewicht und die Bedeutung des Vorstehers gut ablesen, steht doch realiter seine Stimme und sein Wort dem der gesamten Gemeinde gegenüber. Dass "die christliche Vokalmusik ihren Platz" bereits im vorconstantinischen Gottesdienst hatte, ist entgegen der Behauptung Ulrich Volps nicht zu belegen, doch bei der ungünstigen Quellenlage kann dieser Befund nicht als Beweis dafür angeführt werden, dass es diese noch nicht gab<sup>963</sup>.

Auch während der Zeremonie der Eucharistiefeier tritt die herausragende Bedeutung des Bischofs offen zu Tage: Der Bischof markierte den nahezu unbeweglichen, zentralen Punkt des Kultes, dem alles Nötige von seinen "Dienern" gereicht wurde<sup>964</sup>. Die konsequente Umsetzung der Aufgabenteilung ließ in einigen größeren Gemeinden wohl bereits in justinischer Zeit das Lektorenamt entstehen<sup>965</sup>. Spätestens in der Zeit Cyprians lässt sich zumal für Karthago der Lektor unzweifelhaft belegen<sup>966</sup>. Wiederum ist der Bischof der ruhende Punkt, der die Lesung zwar anordnet jedoch nicht selbstständig ausführt.

---

<sup>960</sup> Siehe oben Kap. 4. 2.

<sup>961</sup> Dagegen aber Nussbaum O., Standort des Liturgen, 1965, 1 und 2, passim (setzt eine *celebratio versus populum* voraus). Vgl. aber: Jungmann J.A., Rez., in: ZKTh 88, 1966, 445-50; Metzger M., La place des liturges, in: RevSR 45, 1971, 113-45.

<sup>962</sup> Just., apol. 1, 67, 5.

<sup>963</sup> Ders., Tod und Ritual, 2002, 141 (mit Vw. auf: Cypr., Donat. 16; Cyprian empfiehlt a.O. den Gesang für die *cena*).

<sup>964</sup> Just., apol. 1, 67, 5. Ignatius bestätigt in seiner Anordnung diese räumliche Aufteilung (etwa: Magn., 6, 1). Später: trad.apost., 4 (lat.Ü.): "*Illi* (i.e. der Bischof) *vero offerant diacones oblationes*." Deutlicher in sahidischer Ü.: "*Diaconi autem inferant oblationem ad eum*." Ebda 22. Geerlings W., FC 1, 2000, 220.

<sup>965</sup> Just., apol. 1, 67 (zit. A. 175).

<sup>966</sup> Cypr., ep. 38, 2; 39, 4.



Durch die Aufgabenteilung, die dem Bischof in jeder Hinsicht die zentralen Handlungen überantwortete, lässt sich auch die Form der Kleider, wie wir sie zu rekonstruieren versucht haben, erklären. Der Diakon, der seit dem späten 2. Jahrhundert für die Ordnung, die Platzanweisung und als Diener bei der Gabenzubereitung zuständig war, trug eine einfache, weiße, langärmelige Tunika. Dieses Kleid ließ ihm soviel Bewegungsfreiheit wie für seinen Dienst nötig war. Der Bischof hingegen trug über einer ähnlichen Tunika noch das Pallium, das jede hektische Bewegung unmöglich machte. Dieses Kleidungsstück drückte zugleich die besondere Ehre aus, die dem Träger in Erfüllung seiner Aufgabe zukam, wie sie auch feierliche Bewegungen vom Träger geradezu erzwang. Das Zusammenspiel aller dieser, jeweils für sich genommen nicht sehr aussagekräftiger, repräsentativer Elemente schuf doch eine zunehmend greifbare Distanz zwischen dem Bischof und der Gemeinde, sowohl im physisch-räumlichen Sinn, aber auch abstrakt im Gebet<sup>967</sup>.

Der grundlegende Wandel, den die Feier des Gottesdienstes vollzogen hatte, beeinflusste jedoch nicht nur die Kleidung und das Auftreten des Bischofs, sondern ebenso die Kirchenbauten. So finden sich seit dem späten 2. Jahrhundert zunehmend Nachweise, dass sich die Versammelten nach Osten hin ausrichteten<sup>968</sup>. Gleich in mehreren Schriften erwähnt etwa Tertulian, dass man sich beim Gebet nach Osten wenden solle<sup>969</sup>. Auch dies ist als Beleg der Zereemonialisierung des Gottesdienstes zu werten, die auf kurz oder lang die Ausrichtung der Kirchen beeinflussen musste. Ein Reflex für die Ostung der Versammlungsräume findet sich in der Forderung des Origenes, die Gläubigen mögen sich auch unabhängig von der architektonischen Beschaffenheit des Raumes während des Gebetes nach Osten hin ausrichten<sup>970</sup>. Anders formuliert: Es gab auch noch Versammlungsräume, die nicht nach Osten hin ausgerichtet waren.

Der Bewegungsablauf der einzelnen Personen, Gruppen und Ämter während des Gottesdienstes folgte einer an Komplexität gewinnenden Choreographie, die freilich in ihren einzelnen Elementen noch variieren konnte und im Detail kaum rekonstruierbar ist. Stehen, sich setzen, knien oder das Knie beugen, sind einfache Bewegungen und Möglichkeiten, womit in

---

<sup>967</sup> Siehe v.a.:1. Clem. 44, 2-6. Suggestiv die Überlegungen bei: Meßner R., Gebetsrichtung, 2003, 27-36.

<sup>968</sup> Dölger F.J., Sol salutis, 21925, passim; zuletzt Lang U.M., *Conversi ad Dominum*, in: FKTh 16, 2000, 81-123.

<sup>969</sup> Tert., apol. 16, 9f; ders., nat. 1, 13. Spätestens im 3. Jh. handelte es sich hierbei um ein allg. gültiges Gebot. Ausf. Bunge G., *Irdene Gefäße*, 1996, passim; Kurzer Überblick bei: Meßner R., *Gottesdienst*, 2003, 356ff; v.a. A. 90-93 (weitere Lit.).

<sup>970</sup> Orig., orat. 32. Dazu ausf. Wallraff M., *Christus Verus Sol*, 2001, 42-59.

den einzelnen Abschnitten des Gottesdienstes die jeweiligen Rollen der Beteiligten bildhaften Ausdruck fanden. Die Inszenierung des Gottesdienstes ging seit etwa der Mitte des 3. Jahrhunderts bereits soweit, dass Diakone den Gläubigen ihren Platz anwiesen und in den verschiedenen Raumteilen der Kirchen für Ruhe sorgten<sup>971</sup>. Frauen sollten sich getrennt von den Männern aufstellen. Ältere Menschen sollten Sitzplätze erhalten, hinter ihnen standen die Erwachsenen und von diesen abgetrennt standen wiederum die Kinder. Katechumenen durften der Feier der Eucharistie nicht beiwohnen, schienen aber einen eigenen Raum erhalten zu haben. Hier kommt ein Phänomen zum Ausdruck, das bereits in der Antike bekannt war: Die unterschiedliche repräsentative Wertigkeit von Raumteilen<sup>972</sup>. Zugleich lässt sich beobachten, dass bestimmte Raumelemente besonders prachtvoll gestaltet wurden, um dieser räumlichen Hierarchie noch zusätzlich Ausdruck zu verleihen<sup>973</sup>. Andrew Wallace-Hadrill versuchte den Repräsentationsgehalt unterschiedlicher Räume von (Privat-) Häusern durch ein Koordinatensystem mit zwei Achsen bildhaft anzuzeigen<sup>974</sup>. Die Achsen wurden von ihm durch die Antipode "öffentlich" und "privat" sowie "prestigehaltig" und "prestigearm" benannt. Dieses Bild lässt sich auch auf die frühen Kirchen übertragen: Der öffentlichste und gleichzeitig prestigehaltigste Raum wurde vom Bischof okkupiert, während die Plätze der einfachen Gemeindeglieder einen niedrigen Grad an öffentlicher Aufmerksamkeit und ein ebenso geringes Prestige beinhalteten. Damit die gesamte Gemeinde der zentralen Handlung beiwohnen konnte,

---

<sup>971</sup> Didask., 2, 57, 5ff: *"Bei euren Zusammenkünften aber in den heiligen Kirchen haltet eure Versammlungen in durchaus musterhafter Weise ab und bestimmt für die Brüder sorgfältig die Plätze mit Schicklichkeit. Für die Presbyter aber werde der Platz an der Ostseite des Hauses abgesondert(!), und der Thron des Bischofs stehe (mitten) unter ihnen, und die Presbyter sollen bei ihm sitzen. Wiederum aber auf der anderen Seite des Hauses sollen die männlichen Laien sitzen. So nämlich ziemt es sich, daß die Presbyter mit den Bischöfen an der Ostseite des Hauses sitzen, und darnach die männlichen Laien, und alsdann die Frauen, daß wenn ihr steht, um zu beten, die Leiter zuerst stehen, darnach die männlichen Laien und alsdann wiederum die Frauen. Was die Diakonen betrifft, so soll der eine beständig bei den Opfergaben der Eucharistie stehen, der andere aber soll draußen an der Tür stehen und auf die Eintretenden achten, und darnach, wenn ihr (das Opfer) darbringt, sollen sie zusammen in der Kirche dienen. Und wenn es sich findet, daß jemand auf einem Platz sitzt, der ihm nicht gehört, so soll der Diakon, der drinnen ist, ihn schelten, ihn aufstehen heißen und an dem Ort, der für ihn passend ist, niedersitzen lassen."* Ü.: Achelis H./Flemming J., TU 10, 2, 68f. Dazu bes.

Dölger F.J., Die Lage des Kultbaus bei Tertullian, in: AC 2, 1930, 41-56.

<sup>972</sup> Dieser Sachverhalt war den Zeitgenossen durchaus bewusst. Vgl. Vitruv., arch. 4, 5, 1; 4, 9, 1; 5, 5, 2. Dazu bes. Egelhaaf-Gaiser U., Religionsästhetik, 2002, 127 (weitere Lit.).

<sup>973</sup> Egelhaaf-Gaiser U., Religionsästhetik, 2002, 128 A. 21.

<sup>974</sup> Wallace-Hadrill A. (Hg.), Patronage, 1989, 100ff; 17ff; 38ff. Zuletzt Egelhaaf-Gaiser U., Religionsästhetik, 2002, 128ff.

war – dies legt der archäologische Befund der Hauskirche von Dura-Europos nahe – der Altarraum (östliche Bereich) von der Gemeinde abgesetzt<sup>975</sup>. Dieser Bereich, der nach dem Vorbild weltlicher Basiliken erhöht war und folglich auch als *tribunal* bezeichnet wurde, war wohl schon in vorconstantinischer Zeit dem Klerus vorbehalten<sup>976</sup>. Auf dem Tribunal inmitten seiner Presbyter saß der Bischof auf einer nochmals erhöhten Kathedra, während die Diakone stehen mussten<sup>977</sup>. Die Ehre, die mit der bischöflichen Kathedra einherging, wird anhand einer Aussage der syrischen Didaskalie erkennbar. Sie schreibt für die Situation, dass ein Bischof zu Besuch kommt, vor, der gastgebende Bischof solle diesen der Ehre seines Platzes (i.e. Kathedra) für würdig halten und ihn auffordern, eine Predigt zu halten<sup>978</sup>. Augenscheinlich predigte der Bischof zu den Gläubigen, während er auf seiner Kathedra saß<sup>979</sup>. Wer auf ihr saß, nahm symbolhaft den Vorrang in der Kirche ein und hatte das Recht zu taufen und das Opfer darzubringen<sup>980</sup>. Nach dem bisher Gesagten ist evident, dass die Ehre vor allem mit dem Platz in Verbindung stand, von dem aus das Wort Gottes verkündet wurde<sup>981</sup>.

Bei allen diesen recht komplexen Auf- und Einteilungen fällt auf, dass die Rangfolge, die im Imperium eine so zentrale Rolle spielte, offensichtlich im christlichen Gottesdienst keinerlei Bedeutung spielte. Hier in dem von der Außenwelt gewissermaßen abgenabelten Bereich der Kirche galten andere Werte und neue Hierarchien etablierten sich.

#### 4. 3. 2. Der Ursprung der Bischofsresidenzen

Die Wissenschaft hat sich vor allem in den letzten Dekaden wiederholt um die Erforschung der *episcopia* bemüht<sup>982</sup>. Doch während sich Kirchen weit in das 3. Jahrhundert zurückverfolgen lassen, gelingt dies mit den Bischofsresidenzen nicht<sup>983</sup>. Bereits vor mehr als 20 Jahren wurde von Noël Duval in einem wegweisenden Beitrag die zentrale Frage formuliert: Kann man überhaupt in

---

<sup>975</sup> Kraeling C.H., Dura-Europos, 1967, 141ff; Plan V; White M.L., Architecture, 1990, 1, 121. Vgl. Didask., 2, 57.

<sup>976</sup> Cypr., ep. 39, 4: "*Super pulpitum id est super tribunal ecclesiae*." Vgl. auch Didask., 2, 57.

<sup>977</sup> Cypr., ep. 55, 8 (*locus Petri et gradus cathedrae*). Dazu Koch H., Cathedra Petri, 1930, 107; Demousier A., Episcopat et union à Rome selon Saint Cyprien, in: Rech.Sc.Rel. 52, 1964, 354; v.a. A. 64.

<sup>978</sup> Didask., 2, 58, 2f.

<sup>979</sup> Cypr., ep. 17, 2; 43, 5; vgl. Didask., 2, 58, 4. Gussone N., Thron und Inthronisierung, 1978, 56ff.

<sup>980</sup> Cypr., ep. 69, 8.

<sup>981</sup> Cypr., ep. 17, 2 (*honorem sacerdotii sui et cathedrae*[!]). Gussone N., Thron und Inthronisierung, 1978, 29-96.

<sup>982</sup> Dazu oben A. 797.

<sup>983</sup> Mit Bischofsresidenz oder -palast werden die Unterkünfte der Bischöfe benannt.

der Spätantike von Bischofspalästen sprechen?<sup>984</sup> Eine unumstrittene, substantielle Antwort steht aber noch aus. Rudolf Haensch hat in einem ähnlichen Zusammenhang unlängst vorsichtig festgestellt: "*Es sieht so aus, als ob man eher schwieg, wenn ein Bau nicht unmittelbar den Bedürfnissen des christlichen Kultes diente.*"<sup>985</sup> Überraschend ist dieser Befund vor allem vor dem Hintergrund, dass es in der römischen Welt durchaus Sitte war, Priestern eine Unterkunft zu stellen. Um es mit Ulrike Egelhaaf-Gaisers Worten zu formulieren: "*Generell stand zumindest leitenden Priestern, soweit sie ständig vor Ort präsent waren, ein eigener Privatraum zu, der ihrer gehobenen Stellung Rechnung trug ...*"<sup>986</sup> Erst bei genauerer Betrachtung fällt auf, dass dieses Ergebnis wenig überraschend, sondern viel mehr zu erwarten ist. Denn – wie die Studie Egelhaaf-Gaisers auch gezeigt hatte, geben die Quellen auch über die Wohnverhältnisse von paganen Priestern nur in den allerseltensten Fällen Auskunft. Die Feststellung, dass "*römische Episkopeia ... erstmals im Liber Pontificalis 53, 7 belegt [sind]*" bedeutet natürlich nicht, dass in Rom erst zur Zeit Papst Symmachus' (498-514) ein *episcopium* errichtet wurde<sup>987</sup>. Dieses Beispiel führt deutlich vor Augen, dass Folgerungen *e silentio* in dieser Frage nicht zielführend sein können.

Rudolf Haensch formulierte die zentrale Frage, ob "*... sich auch bei den Episkopeia ein Bemühen um eine repräsentative Architektur fassen [lässt]*"<sup>988</sup> Offensichtlich waren "Bischofspaläste" im 5. und 6. Jahrhundert bereits so aufwendig gestaltet, dass man sich genötigt sah, dieser Entwicklung durch Erlasse entgegenzuwirken<sup>989</sup>. Folglich ist die Fragestellung abzuändern in: Ab wann lassen sich repräsentativ gestaltete *episcopopia* nachweisen? Für den Osten wurden zumindest Belege erbracht, die Episkopeia für das 4. Jahrhundert wahrscheinlich machen<sup>990</sup>. An den bisherigen Bemühungen auch für den Westen eine Antwort auf diese Frage zu erzielen<sup>991</sup>, wurden aufgrund der

---

<sup>984</sup> Ders., *Existe-t-il une structure palatiale*, 1987, 463-90.

<sup>985</sup> Haensch R., *Vorbilder für die Bischöfe*, 2003, 135.

<sup>986</sup> Egelhaaf-Gaiser U., *Kulträume*, 2000, 447.

<sup>987</sup> Haensch R., *Vorbilder für die Bischöfe*, 2003, 131, A. 74. Haensch betont zugleich, dass sich in den großen Städten, wie bspw. Constantinopel, *episcopopia* zuerst ausbildeten. Dies muss freilich um so mehr auch für Rom gelten.

<sup>988</sup> Ders., *Vorbilder für die Bischöfe*, 2003, 128; 130.

<sup>989</sup> Erhalten in den *statuta ecclesiae antiqua* aus dem späteren 5. Jh.: Munier C., CCL 148, 177. Dazu ders., *Statuta*, 1960, 198f.

<sup>990</sup> Ders., *Vorbilder für die Bischöfe*, 2003, 129.

<sup>991</sup> Überblick Osten: Müller-Wiener W., *Bischofsresidenzen*, 1989, 651-709; Malaspina M., *Episcopopia*, in: de Azevedo C. (Hg.), *Contributi dell'Istituto di Archeologia* 5, 1975, 31-342. Für den Westen: Pallas D.I., *Art. Episkopion*, in: *RbK* 2, 335-371; Matejcic I., *Palazzo*, 2001, v.a. 323; Miller M.C., *Bishop's Palace*, 2000, 20ff; Real U., *Bischofsresidenz*, 2003, 219-237.

"wenig konkreten Abhandlung der Fragestellung" – so etwa Ulrike Verstegen – Kritik laut<sup>992</sup>. Der "frustrierende" Stand der Forschung ist jedoch sicherlich nicht nur der wenig konkreten Abhandlung der Fragestellung geschuldet<sup>993</sup>. Die Hauptschuld ist zweifelsohne der desolaten Quellsituation geschuldet, stellte doch Verstegen fest: "*Nicht selten bleibt in Ermangelung geeigneter zeitgenössischer Schriftzeugnisse dennoch allein der Blick auf die Bauten selbst.*"<sup>994</sup> Gleichzeitig ist aber auch "der Blick auf die Bauten selbst" nur in den seltensten Fällen möglich, was in einer Studie Ulrich Reals besonders deutlich geworden ist<sup>995</sup>. Ein ähnlich frustrierendes Ergebnis erbrachte die Untersuchung des Begriffes *episcopium*<sup>996</sup>.

Da also weder sprachliche und archäologische Distinktiva ausgemacht werden können, noch literarische Quellen Auskunft über die Situation in der Zeit vor Constantin geben, muss man von der Grundvoraussetzung der Gemeindekasse ausgehen, die in das frühe 3. Jahrhundert zurückführt<sup>997</sup>. Denn letzten Endes kann nur jene Unterkunft zu einem bischöflich repräsentativen Bau werden, der sich im Besitz der Gemeinde befindet. Negativ formuliert: Vor dem frühen 3. Jahrhundert kann die Existenz von bischöflichen "Dienstwohnungen" ausgeschlossen werden.

Die spärlichen Hinweise zu den Bischofsresidenzen beschränken sich auf wenige und kaum aussagekräftige Andeutungen. Ein Hinweis findet sich in den Gerichtsakten des Caecilianus aus dem Jahr 313/14<sup>998</sup>. Ein gewisser Alfius Caecilianus – *duumvir* in Autumnitani im Jahr 303 – ging nach eigener Aussage zum Haus des Bischof Felix, um diesem die Heiligen Schriften abzunehmen. Da er den Bischof aber nicht antraf, ging er zur Kirche, beschlagnahmte den Thron und die Briefe und zerstörte alle Türen. Soviel wird klar, dass in Abtugni die Unterkunft des Bischofs nicht direkt bei der Kirche war. Es ist nicht zu entscheiden, ob es sich dabei um die private *domus* des Bischofs

---

<sup>992</sup> Verstegen U., *Ritual und Raum*, 2002, 265.

<sup>993</sup> Miller M.C., *Bishop's Palace*, 2000, 38.

<sup>994</sup> Verstegen U., *Ritual und Raum*, 2002, 265.

<sup>995</sup> Ders., *Bischofsresidenz*, 2003, 219-237.

<sup>996</sup> Miller M.C., *Bishop's Palace*, 2000, 13: "*In Late Antiquity (circa 300-750), the episcopal residence was called an episcopium ...*" Allerdings reicht kaum einer der angeführten Belege bis ins 4. Jh. zurück.

<sup>997</sup> Überblick Osten: Müller-Wiener W., *Bischofsresidenzen*, 1989, 651-709; Malaspina M., *Episcopia*, in: de Azevedo C. (Hg.), *Contributi dell'Istituto di Archeologia* 5, 1975, 31-342. Für den Westen: Pallas D.I., *Art. Episkopion*, in: *RbK* 2, 335-371; Matejcic I., *Palazzo*, 2001, v.a. 323; Miller M.C., *Bishop's Palace*, 2000, 20ff; Real U., *Bischofsresidenz*, 2003, 219-237.

<sup>998</sup> *Acta Fel.*, 4: "*Tunc mittunt in domo episcopi Felicis ut tollerent inde scripturas ut exuri possent secundum sacrum praeceptum. ... Et cum ad domum eiusdem Felicis episcopi mitteremus, renuntiaverunt officiales publici illum absentem esse.*" <sup>998</sup> Maier J.-L., *Donatisme*, 1, 1987, 174-87.

handelte, oder um ein *episcopium* im engeren Sinn<sup>999</sup>. Aufgrund der Tatsache, dass das Haus unbefestigt blieb, lässt sich zumindest sagen, dass es in den Augen der staatlichen Emissäre nicht zu den sanktionierten Immobilien gehörte.

Als Paulus von Samosata im Jahr 269 Amt und Würde entzogen wurde, sollte er das "Haus der Kirche" seinem Nachfolger Domnus übergeben<sup>1000</sup>. "*Doch da Paulus um keinen Preis das Kirchenhaus räumen wollte, wandte man sich an Kaiser Aurelian, der durchaus billig in der Sache entschied, indem er befahl, demjenigen das Haus zu übergeben, mit welchem die christlichen Bischöfe Italiens und Roms in schriftlichem Verkehr stünden.*"<sup>1001</sup> Unzweifelhaft befand sich das Gebäude in Gemeindebesitz. Nun ist aber nicht ohne weiteres zu entscheiden, ob es sich um eine Kirche, ein *episcopium* oder beides handelte<sup>1002</sup>. Ein Indiz, wie dieser Vermerk zu deuten ist, bietet ein weiterer Vorwurf gegen Paulus: "*Auch hat er ein secretarium (σῆκρητον) wie die weltlichen Fürsten und nennt es auch so.*"<sup>1003</sup> Das *secretarium* war Teil des Palastes des obersten Provinzbeamten Roms und ist unmissverständlich als ein Raum zu verstehen, dem repräsentativer Charakter zukam<sup>1004</sup>. Der bewusst aus dem Sprachgebrauch staatlicher Verwaltung entlehnte Begriff – natürlich um die Kritik recht plastisch zu formulieren – sollte beim Leser suggerieren, dass auch der Bischof einen ähnlichen Raum benutzte. Es wird zwar deutlich, dass ein solcher Raum nicht üblich für einen Bischof war, doch bestätigt die Stelle, dass es gemeindefinanzierte Bauten gab, die vom Bischof ver-

---

<sup>999</sup> Dafür hat sich ausgesprochen: Duval Y., Chrétiens, 2000, 304f; dagegen: Haensch R., Vorbilder für die Bischöfe, 2003, 129, A. 63 (ohne Argumentation).

<sup>1000</sup> Siehe oben S. 130ff.

<sup>1001</sup> Eus., h.e. 7, 30, 19: "ἀλλὰ γὰρ μηδαμῶς ἐκστῆναι τοῦ Παύλου τοῦ τῆς ἐκκλησίας οἴκου θέλοντος, ..." Ü. Haeuser P., Kirchengeschichte, <sup>5</sup>1989, 350.

<sup>1002</sup> Die Befürworter der einen wie der anderen Interpretation finden sich aufgelistet: Klingenberg G., Art. Kirchen-  
gut, in: RAC 20, 2004, 1061.

<sup>1003</sup> Eus., h.e. 7, 30, 9. Wie Rudolf Haensch zeigte, bezeichnet *secretarium* einen Raum, der vormalig als *auditorium* bezeichnet wurde. Der Begriff "*secretarium*" lässt sich erst spät belegen, und es dauerte augenscheinlich noch einige Zeit, bis er im christlichen Kontext zur Anwendung kam und schlussendlich einen klar umrissenen Sinngehalt zugewiesen bekam. Charles Delvoye bezeichnet einen kleinen Annexraum, der vom Seitenschiff abgeht, als *secretarium*. Die Vorstellung eines relativ bescheidenen Annexraumes gewinnt man auch Sulp. Sev., v. Mart. 2, 1, 1-3). Dagegen werden auch jene Räumlichkeiten als *secretarium* bezeichnet, in denen große Versammlungen abgehalten wurden (bspw. Aug., ep. 11\*, 10). Haensch R., Capita Provinciarum, 1997, 143ff; 300f; v.a. ders., Vorbilder für die Bischöfe, 2003, 121f; 130f; und bes. A. 69.

<sup>1004</sup> Allg. Delvoye C., Art. Basilika, in: RAC 1, 1950, 542 ("*Diakonikon*" = "*Secretarium*"); Haensch R., Vorbilder für die Bischöfe, 2003, 130ff; (Quellensammlung).

waltet wurden<sup>1005</sup>. Die Kritik gegen Paulus zeigt auch, dass der Episkopat bemüht war, Ähnlichkeiten und Vergleiche mit weltlichen Machthabern zu vermeiden.

Aus den Gerichtsakten des Jahres 320 lässt sich m.E. für Cirta belegen, dass die Kirche direkt neben dem Haus des Bischofs lag. Als die Beamten mit dem Auftrag alles christliche Gut zu konfiszieren zum "Haus, wo sich die Christen versammeln" ankommen, öffnete ihnen nämlich der Bischof<sup>1006</sup>. Offensichtlich wohnte der Bischof hier. Dass es aber nicht um sein Privathaus handelte, beweist m.E. die lange Liste der Gegenstände, die er den Beamten aushändigte<sup>1007</sup>. Vor allem die elf Bronzelampen mit eigenen Ketten, sieben Kerzenhalter, sieben Silberlampen weisen m.E. auf einen Raum beträchtlichen Ausmaßes hin<sup>1008</sup>. Nebenbei befanden sich noch drei Priester bei ihm, jedoch keine weiteren Kleriker, sodass man eine allgemeine Versammlung ausschließen kann. Die Anwesenheit ausschließlich des höchsten Klerus lässt eine Bischofsresidenz vermuten.

Es hat sich abgezeichnet, dass die wenigen Quellen eine Rekonstruktion der Entwicklung der Bischofsresidenzen nicht ermöglichen<sup>1009</sup>. Die Existenz gemeindefinanzierter bischöflicher Unterkünfte mag es bereits im 3. Jahrhundert gegeben haben, die Belege reichen indes nicht aus, um dies flächendeckend wahrscheinlich zu machen.

#### 4. 3. 3. Der Ursprung der Coemeterien

Zwei Möglichkeiten der Repräsentation bieten Grabanlagen<sup>1010</sup>. Zum einen die Gestaltung eines repräsentativen Grabes, oder zum anderen die Stiftung eines Friedhofes zum Wohle des Gemeinwesens<sup>1011</sup>.

---

<sup>1005</sup> Ausf. oben: S. 150-158.

<sup>1006</sup> Gesta Zeno., 2: "*Cum ventum esset ad domum, in qua christiani conveniebant, Felix flamen perpetuus curator Paulo episcopo dixit: proferte scripturas legis et, ...*" Vgl. oben A. 903. Dagegen Aug., Cresc. 3, 30.

<sup>1007</sup> Dies bezeugt die lange und genaue Auflistung von liturgischem Gerätschaften, die er den Beamten übergab. Gesta Zen., 4; zit.: A. 906.

<sup>1008</sup> Vgl. Opt., c.Don. 1, 14.

<sup>1009</sup> Ein Befund, der in der Forschung immer wieder bestätigt wurde/wird. Duval N., *L'évêque et la cathédrale*, 1989, 358; guter Überblick bei: Miller M.C., *Palace*, 2000, 38; A. 53.

<sup>1010</sup> In den letzten Jahrzehnten wurde der Themenkomplex "Tod-Repräsentation" von unterschiedlichen Fachgebieten behandelt: Kyle D., *Spectacles of Death*, 1998; Feraudi-Gruenais F., *Inschriften und 'Selbstdarstellung'*, 2003; Mustakallio K. (Hg.), *Hoping for continuity*, 2005; Günther L.M./Oberweis M. (Hgg.), *Inszenierungen des Todes*, 2006 (weitere Lit.); Edwards C., *Death in Ancient Rome*, 2007; Hope V., *Death in Ancient Rome*, Routledge, 2007 (weitere Lit.).

<sup>1011</sup> *Coemeterium* (oder auch: *cimiterium*, *cymiterium*): ursp. Schlafgemach im übertragenen Sinn. Vgl. Tert., an. 51, 7. Dazu Valentini R./Zucchetti G., *Codive topografico*, 1941, 1, 12-28; Kollwitz J., Art. *Coemeterium*, in: RAC 3,

*"Es ist unbestritten ..., daß die Christen der Alten Kirche ... Sterben und Tod mit Ritualen zu bewältigen suchten."*<sup>1012</sup> So lautet ein Postulat Ulrich Volps, das sich jedoch an den Quellen in vorconstantinischer Zeit mitnichten belegen lässt. Das heißt: Es lassen sich keine Rituale auf überfamiliärer Ebene belegen. Der Totenkult spielte sich bis in das späte 2. Jahrhundert grundsätzlich auf familiärer Ebene ab. Dieser vor allem gedankliche Rahmen wurde erstmals durch das Aufkommen des Märtyrerkultes gesprengt und auf eine breitere Ebene gehoben. Damit war zwar der Weg für einen christlichen Totenkult bereitet, doch gibt es – soweit mir bekannt – nur einen vereinzelten Hinweis in vorconstantinischer Zeit, der auf einen überfamiliären Totenkult hindeuten könnte.

In seiner Apologie an Hadrian schrieb Aristides von Athen: *"Und wenn ein Gerechter von ihnen aus der Welt scheidet, so freuen sie sich und danken Gott und geben seiner Leiche das Geleit, als zöge er von einem Ort zum andern."*<sup>1013</sup> Nun wird aus dieser Beschreibung durchaus nicht erkennbar, wer dem Toten die letzte Ehre gibt: Die gesamte Gemeinde oder nur die Familie. Da auch sonst keinerlei wie auch immer geartete Belege die Existenz eines gemeinschaftlichen Totenrituals andeuten, denke ich, dass man auch die missverständliche Aussage des Aristides vor diesem Hintergrund lesen sollte.

Jedenfalls gibt es keinen Beleg dafür, dass dem Bischof oder überhaupt dem Klerus bei diesem traditionell im familiären Bereich abgehaltenen Trauerfeiern eine besondere Aufgabe oder Rolle zugestanden worden wäre.

Somit bleibt noch die Möglichkeit der Repräsentation durch die Grabarchitektur an sich. Ursprünglich kannten die Christen keine eigenen, also über den Glauben definierten Grabanlagen<sup>1014</sup>. Der Ursprung der christlichen *coemeteria* ist in der Entwicklung des Märtyrerkultes zu sehen<sup>1015</sup>. Erst die Vorstellung in den Märtyrern Fürsprecher nach dem Tod zu haben, ließen den ursprüng-

---

1957, 231ff; allg. Kötting B., Art. Grab, in: RAC 12, 1983, 366-97; v.a. 383-95.

<sup>1012</sup> Vulp U., Tod und Ritual, 2002, 156.

<sup>1013</sup> Arist., apol. 15, 11. Ü.: Julius K., BKV 1, 12, 50. Es ist umstritten, ob Hadrian – so Eus., h.e. 4, 3, 3 – oder Antoninus Pius – so die Überschrift der syr. Fassung – der Adressat war. Dazu Altaner B., Art. Aristides, in: RAC 1, 1954, 652ff; Pouderon B., Recherches sur un prototype, in: RevSR 74, 2000, 173-93.

<sup>1014</sup> Insofern sollte die immer wieder für Verwunderung sorgende Beobachtung, dass auch die Grabinschriften der ersten Christen sich nur in ganz seltenen Fällen erkennen lassen, nicht allzu sehr verwundern. Vgl. zuletzt Carletti C., Epigrafia dei cristiani, 2006, v.a. 91f.

<sup>1015</sup> Die christliche Verehrung für sterbliche Überreste von Märtyrern lässt sich seit dem 2. Jh. belegen. Acta Poly., 17; acta Carpi, Papyli et Agath., 5 (griech. Überl.: Musurillo H., Acts, 2000, 2, 28f); Eus., h.e. 5, 1, 61ff. Dölger F.J., IXΘYC, 1922, 2, 555-69; Van der Meer F., Augustinus, 1951, 571-609; Kötting B., Reliquienkult, 1965, v.a. 13ff; 17; Klauser T., Totenmahl, 1974, 114-20. Dagegen aber: Baumeister T., Art. Heiligenverehrung, in: RAC 14, 1988, bes. 117.



lich familiären Charakter sowohl der Feiern am Grab, als auch die Grabanlagen selbst zu einem Anliegen der gesamten Gemeinde werden<sup>1016</sup>. Damit fiel auch dieser Bereich in den Zuständigkeitsbereich des Bischofs<sup>1017</sup>.

Im vielbemühten Passus aus dem Brief Tertullians an Scapula, sind die Grabanlagen der Christen augenscheinlich schon allgemein bekannt und von den paganen zumindest zum Teil separiert<sup>1018</sup>. Tertullian droht den Heiden, dass sie für jede Maßnahme gegen die Christen bestraft würden. Als Beweis führt er ein Beispiel an: "*So geschah es auch unter dem Statthalter Hilarianus, als man schrie: 'Sie sollen keine Äcker haben!' und unsere Totenäcker damit meinte. Darauf hatten sie selber keine Äcker: Das bedeutet, sie gaben keine Ernten.*"<sup>1019</sup> Das Gleichnis ist in seiner Aussage unmissverständlich: Die Heiden wollten christliche Grabanlagen verbieten (oder zerstören?), woraufhin Gott auch tatsächlich einen Ernteausschlag folgen ließ<sup>1020</sup>. Implizit nennt Tertullian christliche Grabanlagen, die von staatlicher Seite nicht genauer bestimmbar Repressalien ausgesetzt waren<sup>1021</sup>. Der *liber Pontificalis* weiß von Zephyrinus (ca. 198-217) zu berichten, er habe sich "*seinen eigenen Friedhof*" errichtet<sup>1022</sup>. Und Hippolyt berichtet von Zephyrinus, er habe seinem Nachfolger

---

<sup>1016</sup> Das Christentum adaptierte ursp. die bestehenden Grabgepflogenheiten. Dazu Klingenberg G., Art. Grabrecht, in: RAC 12, 1987, 627f; zuletzt Volp U., Tod und Ritual, 2002, 102ff.

<sup>1017</sup> Aufgabenverhältnis zwischen Diakon und Bischof geht bes. deutlich hervor: ICVR, 3458. Dazu Kollwitz J., Art. Coemeterium, in: RAC 3, 1957, 233. Ausf. oben S. 150-158.

<sup>1018</sup> Dazu Leclercq H., Art. Carthage, in: DACL 2/2, 1925, 2285f; Saxer V., Morts, martyrs, reliques, 1980, 117; Köting B., Art. Grab, in: RAC 12, 1983, 383f; Rankin D.I., Tertullian, 1995, 12f.

<sup>1019</sup> Tert., Scap. 3, 1: "*Sicut et sub Hilariano praeside, cum de areis sepulturarum nostrarum acclamassent: 'areae non sint!' Areae ipsorum non fuerunt: messes enim suas non egerunt.*" Vgl. ebda 3, 5; ders., apol. 37, 2f. Zum Begriff "area (sepulturarum)": Volp U., Tod und Ritual, 2002, 104, A. 15.

<sup>1020</sup> Victor Saxer (Morts, martyrs, reliques, 1980, 117f) vertrat die Meinung, hieraus ließe sich belegen, dass die christlichen Gemeinden in Nordafrika bereits den Rechtsstatus von *collegia funeraria* innehatten. Dagegen überzeugend Schöllgen G., *Ecclesia sordida?*, 1984, 304.

<sup>1021</sup> So bereits: De Rossi G.B., *Catacombe*, in: Bull.Arch.Christ. 2, 1864, 27; Roberti *Proprietà ecclesiastica*, 1928, v.a. 93; Bovini G., *Proprietà ecclesiastica*, 1948, 87; zuletzt Klingenberg G., Art. Kirchengut, in: RAC 20, 2004, 1062. Dagegen: Schöllgen G., *Ecclesia sordida?*, 1984, 30 (vermutet, dass lediglich ordentliche Begräbnisse verboten worden seien); ähnlich: Baumeister T., Art. Heiligenverehrung, in: RAC 14, 1988, bes. 117; nicht überzeugend dagegen: Krüger, G., 206-12 (rekonstruiert den Aufruf der Heiden, keine Grundstücke an Christen zu verkaufen und so neue Grabanlagen zu verhindern).

<sup>1022</sup> Lib.Pont., 16, 3: "*Qui etiam sepultus est in cimiterio suo iuxta cimiterium Calisti via Appia ...*" Mommsen T., *Liber Pontificalis*, 1898, 1, 20. Ebenfalls aus dem 6./7. Jh. stammt das Pilgeritinerar, dessen Verfasser das Grab Zephyrins oberirdisch lokalisiert. Siehe Testini P., *Le catacombe*, 1966, 15-38; 65; Duchesne L., *Liber Pontificalis*, 1886, 1, 140, A. 4; 234. Diese Angabe wird durch den Inschriftenkatalog des Sixtus III. (432-440) bestätigt, der alle Bischofs-

Callistus die Aufsicht über das "*coemeterium*" übertragen<sup>1023</sup>. Die Benutzung des Singulars "*τὸ κοιμητήριον*" muss jedoch nicht bedeuten, dass in Rom lediglich ein einziger christlicher Friedhof existierte<sup>1024</sup>. Der Ausdruck kann auch so gedeutet werden, dass Callistus die Aufsicht über einen bestimmten, aber nicht namentlich definierten Friedhof übertragen wurde<sup>1025</sup>. Es ist augenscheinlich, dass Zephyrin die Verfügungsgewalt über das Grundstück besaß<sup>1026</sup>. Peter Lampe hatte keine Zweifel, dass es sich dabei um ein privates Grundstück handelte, "*das er Glaubensbrüdern ... zur Mitbenutzung öffnete.*"<sup>1027</sup> Doch da zu dieser Zeit bereits in Karthago Grabanlagen in Gemeindebesitz existierten, können wir dies für Rom zumindest nicht ausschließen<sup>1028</sup>. Ja, es scheint mir äußerst wahrscheinlich, dass Zephyrin noch zu seinen Lebzeiten der Gemeinde das Grundstück gestiftet hatte<sup>1029</sup>. Wie ließe sich ansonsten die Übertragung der Aufsicht über den Friedhof an einen Diakon erklären? Nach paganem Vorbild befand sich oberirdisch ein repräsentativer Grabbau, während die Gräber unter der Erde ursprünglich unscheinbare *Loculi* waren<sup>1030</sup>.

Bereits sehr früh wurden offensichtlich Kleriker für die anfallenden Arbeiten in den Friedhöfen

---

gräber in den Katakomben auflistet, das Grab Zephyrins jedoch nicht erwähnt. In dieses Bild fügt sich auch die Formulierung im lib.Pont. "*iuxta cymiterium Calist*" hervorragend ein. Siehe Lampe P., Stadtrömische Christen, 1987, 15.

<sup>1023</sup> Hipp., ref.haer. 9, 12, 14: "μεθ' οὗ κοιμησιν Ζεφυρίνος, συναράμενον αὐτὸν σχὼν πρὸς τὴν κατάστασιν τοῦ κλήρου, ἐτίμησε τῷ ἰδίῳ κακῶ, καὶ τοῦτον μεταχρῶν ἀπὸ τοῦ Ἀνθελίου εἰς τὸ κοιμητήριον κατέστησεν."

<sup>1024</sup> So aber Volp U., Tod und Ritual, 2002, 111. Peter Lampe (Stadtrömische Christen, 1987, 16) hingegen identifiziert den hier erwähnten Friedhof "zweifelsohne" mit der Callistuskatakombe.

<sup>1025</sup> Volp (Tod und Ritual, 2002, 111) Vorstellung von nur einer christlichen Grabanlage bis Mitte des 3. Jhs kann indes nicht überzeugen. Der Vw. auf Cyprian (ep. 80, 1, 4: "*Xistum autem in cimiterio animadversum sciatis octavo iduum augustarum die et cum eo diacones quattuor.*") ist kein tragfähiger Beweis, kann doch die Stelle genauso gut mit "... *einem(!) coemeterium in Rom ...*" übersetzt werden und muss nicht – wie Volp es scheinen lässt – einen speziellen (also: "*in dem coemeterium*") Friedhof benennen. Bereits Peter Lampe (Stadtrömische Christen, 1987, 13f) nahm mit gutem Grund an, dass jeder der sieben Teilgemeinden in Rom auch ein Friedhof entsprochen habe. Die Aufteilung in sieben Regionen wird laut lib.Pont. (21, 2) Fabian (236-250) zugeschrieben.

<sup>1026</sup> So auch Lampe P., Stadtrömische Christen, 1987, 16.

<sup>1027</sup> Lampe (Stadtrömische Christen, 1987) verstrickt sich allerdings in einen unlösbaren Widerspruch, wenn er (mit Vw. auf Tert., Scap. 3) schreibt (ebda 312): "*Es liegt nahe, hier kirchlich verwaltete Gemeindebesitzungen zu sehen, ...*", wenig später (ebda 16) aber postuliert: "*Die Kirche um 200 n.Chr. ist mitnichten als Träger von kirchlichem Kollektivbesitz belegbar, ...*". Vgl. auch ebda 307ff.

<sup>1028</sup> "*In cymiterio suo*" muss wiederum nicht zwingend wörtlich verstanden werden. Diese Formulierung kann auch auf eine Stiftung durch Zephyrin benennen.

<sup>1029</sup> Vgl. ICVR, 3681 A; AE, 1923, 66. Flocchi Nicolai V., Art. Katakombe, in: RAC 20, 2004, 381ff; (weiterf. Lit.); Zuletzt Saviano E., Campania, 2005, 166f; (weitere Lit.).

<sup>1030</sup> Styger P., L'origine di S. Callisto, in: RPARA 4, 1925/26, 112-53; Borgolte M., Petrusnachfolge und Kaiserimitation, 1989, 21-38; Fink J., Die römischen Katakomben, 1997, 4ff.

abbestellt<sup>1031</sup>.

Die valerianischen Edikte und die *acta Cypriana* hatten bereits keinerlei Zweifel an der allgemeinen Existenz und ganz besonders an der kultischen Nutzung und Bedeutung christlicher Coemeterien, was in den Reskripten unschwer zu erkennen ist<sup>1032</sup>.

Die augenscheinliche Bedeutung der Coemeterien für die christlichen Gemeinden steht in einem krassen Kontrast zur allgemeinen – auf die Ausnahme wird noch einzugehen sein – Feststellung, dass sich aus vorconstantinischer Zeit keine Gräber von Bischöfen, ja noch nicht einmal Beschreibungen erhalten haben<sup>1033</sup>. Diese Tatsache ist natürlich um so denkwürdiger, als doch der Bischof seit Beginn des 3. Jahrhunderts für die Friedhöfe verantwortlich war. Dieses Ergebnis spiegelt sich auch in den Beschreibungen des *liber Pontificalis* wider, der am Ende einer jeden Vita die letzte Ruhestätte des jeweiligen Bischofs anführt<sup>1034</sup>. Bis in das frühe 3. Jahrhundert seien nach dieser Quelle die meisten Bischöfe nahe am Grab des Apostels Petrus beigesetzt<sup>1035</sup>. Es liegt auf der Hand, dass es sich hierbei um fiktive Angaben handelt. Vielmehr tritt uns hier eine weitere Bemühung entgegen, den Bischofssitz von Rom möglichst nahe an Petrus heranzuführen<sup>1036</sup>. Im Gegen-

---

<sup>1031</sup> Siehe auch: Gest.Zen. 3; Hier., ep. 1, 12. Dazu Flocchi Nicolai V., Art. Katakomben, in: RAC 20, 2004, 380f.

<sup>1032</sup> Eus., h.e. 7, 11, 11; acta Cypr., 1; vgl. Cypr., ep. 80, 1. Auch die *coemeteria* wurden durch Gallien an die Bischöfe zurückerstattet. Ebda 7, 13, 2. Siehe oben v.a. S. 157.

<sup>1033</sup> Vereinzelt finden sich Testimonien von Bischofsgräbern. Bspw. die Inschrift des Bischof Latinus aus Brindisi/Brescia. CIL 5, 4846.

<sup>1034</sup> Entstehungszeit und Überlieferungsgeschichte des lib.Pont. sind einigermaßen komplex, obwohl man sich heute in den zentralen Punkten weitgehend einig ist. Zwei Kompilatoren aus der ersten Hälfte des 6. Jhs lassen sich unterscheiden. Der frühere Text, der nur in Auszügen erhalten ist, dürfte um das Jahr 530 entstanden sein, während der spätere, von diesem abhängige Text in den 540er Jahren entstand. Erst rund 80 Jahre später – wahrscheinlich unter Honorius – wurde die Vitensammlung wieder aufgegriffen und fortgesetzt. Die beiden frühen Kompilatoren waren von der Zeit, über die sie schrieben, weit entfernt. Nachweisbare Gewährsleute der Kompilatoren waren Rufin und Hieronymus und natürlich weitere, ungenannte und heute verlorene Quellen. Die wenigen Stellen, an denen sich die Informationen und Angaben des lib.Pont. überprüfen lassen (vgl. v.a. Akten des Conc.Const. [i.J. 681] mit lib.Pont., 81), zeichnen ein ernüchterndes Bild: Viele Angaben sind schlicht falsch. Diese Tatsache muss bei den folgenden Ausführungen berücksichtigt werden. Die Ausgaben und Kommentare finden sich praktisch zusammengestellt bei Davis R., The Book of Pontiffs, 2000, li–liii.

<sup>1035</sup> Und zwar: Linus (ca. 70); (Anen-)Cletus (ca. 85); Euaristus (ca. 100); Xystus (ca. 120); Telesphorus (ca. 130); Hyginus (ca. 140); Pius (ca. 145); Eleutherus (ca. 180); Victor (ca. 195). Siehe lib.Pont., 2, 2; 3, 2 (ebenso 5, 2); 6, 3; 8, 3; 9, 2; 10, 2; 11, 5; 14, 3; 15, 4. Vgl. dazu auch die relevanten Passagen im *catalogus Liberianus* (= Chron. 354, v.a. 12f). Dazu Hantos T., Art. Chronograph vom Jahre 354, in: LThK 2, 2006, 1187f; (weitere Lit.).

<sup>1036</sup> Der erste Verfasser des lib.Pont. versucht geradazu systematisch die Bischofsgräber der ersten zwei Jh. nach S. Peter zu verorten und steht mit dieser Bemühung in einem auffallenden Kontrast zum zweiten Kompilator. Siehe

satz dazu scheinen die Märtyrerbischöfe nach Auffassung des Kompilators zumeist am Ort ihrer Hinrichtung begraben worden zu sein<sup>1037</sup>. Seit dem 3. Jahrhundert bis in constantinische Zeit seien nach der Darstellung des *liber Pontificalis* die meisten Bischöfe in der Callistuskatakomben beigesetzt worden<sup>1038</sup>. Die einzige Ausnahme stellt der Namensgeber der Katakomben dar, der in der Calepodigruft beigesetzt wurde<sup>1039</sup>. Von Callistus (217-222) wird berichtet, er habe "*einen anderen Friedhof*" errichtet, der auch heute noch seinen Namen trage<sup>1040</sup>. Der Autor dieser Zeilen brachte augenscheinlich wenigstens zwei verschiedene Grabanlagen durcheinander<sup>1041</sup>. Oder – was wahrscheinlicher ist – der Gedanke, dass ein Papst als Privatmann für sein Grab zu sorgen hatte, war dem Autor aus dem 6. Jahrhundert bereits so fremd, dass er die ihm vorliegenden Angaben zu einer für ihn nachvollziehbaren Rekonstruktion umgestaltete. Tatsächlich aber vereinte Callistus in Personalunion privaten Stifter (Calepodus) und Bischof. Als Bischof verwaltete und vergrößerte er die Stiftung Zephyrins, die schließlich seinen Namen annahm. Zugleich errichtete er sich selbst ein (repräsentatives?) Grab, dessen Grund er – wie sein Vorgänger Zephyrin – für andere Gläubige zur Verfügung stellte<sup>1042</sup>.

---

lib.Pont., 4, 4; 7, 3; 12, 2; 13, 3.

<sup>1037</sup> Und zwar: Clemens (ca. 95), der in Griechenland beigesetzt wurde; Alexander (ca. 110), der 7 Meilen ("*miliario VII*") außerhalb von Rom an der *via Numentiana* begraben wurde; Anicetus (ca. 160[!]), der im Friedhof des Callistus ("*cimiterio Callisti*") beigesetzt wurde, wobei der erste Kompilator auch ihn nahe des Grabes Petri beigesetzt wissen möchte (siehe Mommsen T., *Liber Pontificalis*, 1898, 1, 15); Soter (ca. 170[!]), der in der Callistuskatakomben beigesetzt wurde. Es gilt zu bedenken, dass von den Bischöfen, die im lib.Pont. als Märtyrer ausgewiesen werden, lediglich Telesphorus in der Zeit vor Zephyrinus als Märtyrer bestätigt ist. Vgl. Iren., *adv.haer.* 3, 3, 3; Eus., *h.e.* 5, 6, 4.

<sup>1038</sup> Dies waren nach lib.Pont.: Pontian (230-235); Anteros (235-236); Fabian (236-250); Cornelius (251-253); Lucius (253-254); Stephanus (254-257); Dionysius (260-267); Eutychian (274-282); Gaius (282-295); Eusebius (308); Miltiades (310-314). Siehe lib.Pont., 19, 3; 20, 3; 21, 5; 22, 6; 23, 4; 24, 4; 26, 3; 28, 3; 29, 4; 32, 3; 33, 3. Anderweitig beigesetzt wurden laut lib.Pont.: Urban (222-230), der in der Praetextatuskatakomben beigesetzt worden ist; Xystus (257-258), der am *ager Veranus* mit weiteren Märtyrern beigesetzt wurde; Felix (268-273), der in einer Basilika beigesetzt wurde, die er selbst an der *via Aurelia* habe errichten lassen; Marcellinus (295-303), der in der Priscillakatakomben beigesetzt wurde; Marcellus (305-306), der auch in Priscillakatakomben beigesetzt wurde; Siehe lib.Pont., 18, 4; 25, 4; 27, 2<sup>b</sup>; 30, 4; 31, 5.

<sup>1039</sup> Lib.Pont., 17, 4. Ausf.: Nestori A., *La catacomba di Calepodio*, in: *RivAC* 47, 1971, 169-278.

<sup>1040</sup> Lib.Pont., 17, 4: "*Qui fecit alium <cimiterium via Appia> ubi multi sacerdotes et martyres requiescunt, <qui appellatur> usque in hodierno die cimiterio <Callisti>.*" Nicht beachtet bei: Volp U., *Tod und Ritual*, 2002, 102, A. 12.

<sup>1041</sup> Callistuskatakomben befindet sich zwischen Via Appia und Via Ardeatina. Callistus ist eben nicht in der nach ihm benannten Katakomben begraben, sondern in der Calepodius Katakomben an der Via Aurelia. An der Via Appia befinden sich die Katakomben S. Sebastiano und Praetextatus. Styger P., *Die römischen Katakomben*, 1933, 49; 131ff;

<sup>1042</sup> Dass Callistus nicht wie die Märtyrer an der Stelle begraben wurde, wo er bei Tumulten sein Leben verlor, geht aus dem lib.Pont. hervor, der vermerkt, er habe sich ein Grab errichten lassen. Vgl. aber dagegen: Nestori A., *La catacomba di Calepodio al III miglio dell'Aurelia vetus e i sepolcri dei papi Callisto I e Giulio I*, in: *RACr* 47, 1971, 169-278;

Doch seit der Mitte des 3. Jahrhunderts lässt sich gerade in Callistus' Katakombe eine auffallende Veränderung feststellen<sup>1043</sup>. Gab es bisher lediglich Loculusgräber, so wurden zuerst am rechten der beiden Hauptgänge eine Abzweigung geschaffen, die in ein *cubiculum* mündete<sup>1044</sup>. Zum ersten Mal lassen sich repräsentativ gestaltete Grabstrukturen fassen, die eigens ganz augenscheinlich für römische Bischöfe geschaffen wurden<sup>1045</sup>. Auch wenn die Innengestaltung des "cubiculo dei papi" in seiner ursprünglichen Ausstattung nicht mehr rekonstruiert werden kann, so kündigt doch alleine schon dessen Struktur das Entstehen bischöflich-repräsentativer Gräber an<sup>1046</sup>. Der Status des Bischofs, der durch die *cubicula*-Gräber zum Ausdruck kommt, ist freilich nur vor dem Hintergrund vieler hunderter nahezu identischer und weitgehend entpersonalisierter Loculi verständlich<sup>1047</sup>. Da jedoch keine gesicherten Grabinschriften von Bischöfen aus dieser Zeit erhalten sind, können diese Angaben nicht verifiziert werden. Die fragwürdigen Aussagen des *liber Pontificalis* und die auffällige Quellensituation vermögen immerhin die Vermutung zu bestätigen, dass den römischen Bischöfen ab etwa 250 n.Chr. gemeindefinanzierte Gräber zugestanden wurden. Der Nachweis ähnlicher Bischofsgräber in anderen Städten und Regionen gestaltet sich jedoch äußerst schwierig.

Auch in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts verblieb die Verwaltung der Grabanlagen in den Händen der Bischöfe. Doch während im frühen 3. Jahrhundert christliche Gräber noch häufig direkt neben paganen angelegt wurden, lässt sich Mitte des 3. Jahrhunderts eine einschneidende Veränderung beobachten<sup>1048</sup>. So beklagt sich Cyprian in einem Brief, den er im Anschluss an die Herbstsynode von Karthago im Jahr 254 an die Gemeinden von Legio, Asturica und Emerita verfasste, über diverse Fehlritte seiner abgesetzten Amtsgenossen Basilides von Asturica und Martialis von Emerita. Über Martialis weiß er zu berichten, dieser habe "... seine Söhne in der gleichen Gesellschaft nach heidnischer Sitte in ungeweihten Gräbern beigesetzt und neben Andersgläubigen

---

Fink J., Die römischen Katakomben, 21997, 31f.

<sup>1043</sup> Die Datierungsfrage ist freilich nach wie vor im Detail umstritten. Kurzer Überblick: Fink J., Die römischen Katakomben, 21997, 30ff.

<sup>1044</sup> Dazu v.a. Flocchi Nicolai V./Guyon J. L'area I, 2006, v.a. 152-61 (weitere Lit.).

<sup>1045</sup> Diese Arbeiten können kaum in die Zeit des Callistus und seines Nachfolgers Urbanus datiert werden. Zu schwer wiegt die Tatsache, dass sie anderweitig begraben wurden. Borgolte M., Petrusnachfolge und Kaiserimitation, 1989; dagegen etwa Fink J., Die römischen Katakomben, 21997, 31.

<sup>1046</sup> Allg. Fink J., Die römischen Katakomben, 21997, 30ff.

<sup>1047</sup> Natürlich nutzten nicht nur die Bischöfe diese Repräsentationsform. Vgl. Styger P., L'origine del cimitero di S. Callisto, in: RPARA 4, 1925/26, 124-45; Guyon J., Cimetière, 1987, 64f.

<sup>1048</sup> Siehe Testini P., Le catacombe, 1966, 69; Fink J., Die römischen Katakomben, 21997, 33ff; Flocchi Nicolai V., Art. Katakombe, in: RAC 20, 2004, 377; 380.

bestattet, ..."<sup>1049</sup> Aus dieser Epistel lässt sich nicht weniger als die christliche Vorschrift zumindest für den gesamten Westen fassen, gläubige Christen in eigenen, von anderen Religionen unabhängigen Friedhöfen zu begraben<sup>1050</sup>. In der Tat häufen sich ab etwa der Mitte des 3. Jahrhunderts die Belege, die für rein christliche Friedhöfe sprechen<sup>1051</sup>. Archäologische und epigraphische Befunde belegen auch immer deutlichere Unterschiede zu paganen Gräbern<sup>1052</sup>. Überdies lassen sich bei den bereits bestehenden Coemeterien häufig Erweiterungen in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts beobachten – eine absolute Notwendigkeit angesichts der Forderung Cyprians<sup>1053</sup>. Tatsächlich weiß der *liber Pontificalis* von Bischof Fabian (236-250) zu berichten, er habe vielerlei Arbeiten an Friedhöfen durchführen lassen<sup>1054</sup>. Die lobende Erwähnung im Papstbuch mag durchaus den im 3. Jahrhundert herrschenden Zeitgeist wiedergeben. Die Leistungen des Episkopats auf diesem Gebiet wurde offensichtlich durch die Bedeutung, die ihr von den Zeitgenossen entgegengebracht wurde, angetrieben. Denn noch vor Ablauf des 3. Jahrhunderts lassen sich praktisch überall im

---

<sup>1049</sup> Cypr., ep. 67, 6: "*Martialis quoque praeter gentilium turpia et lutulenta convivium in collegio diu frequentata et filios in eodem collegio exterarum gentium more apud profana sepulcra depositos et alienigenis consepultos, actis etiam publice habitis apud procuratorem ducenarium obtemperasse se idolatriae et Christum negasse contestatus sit.*" Ü.: Baer J., BKV 60, 296.

<sup>1050</sup> Immerhin erwähnt Cyprian das Vergehen des Martialis an seinen Söhnen, die er in profanen Gräbern beigesetzt hatte, in einem Zuge mit dessen Abschwören vom christlichen Glauben. Wird hieran die Schwere des Vergehens deutlich, so zeigt der Adressat des Schreibens – nämlich drei spanische Gemeinden und die Erwähnung des Bischofs von Rom, der sich der Schuld des spanischen Bischofs nicht bewusst war – an, dass diese Regelung für den gesamten Westen galt. Z.T. berechnete Kritik an Brandenburg H., Coemeterium, in: *Laverna* 5, 1994, 206-32; hier: 222 (der diese Vorschrift schon um 200 zu erkennen glaubt) bei: Volp U., *Tod und Ritual*, 2002, 104f; bes. A. 17. Volps eigene Interpretation, hier "... eben nur eine Forderung im Zusammenhang mit dem Vorwurf des Abfallens zum Götzendienst ..." zu erkennen, kann aber nicht überzeugen. Ebenso nicht überzeugen kann Volps Argumentation (ebda 106), die ihn zum denkwürdigen Ergebnis führt, nahezu das gesamte 4. Jh.(!) habe es keine eigenen christlichen Friedhöfe gegeben. Dagegen v.a. Johnson M., *Pagan-Christian Burial Practices of the Fourth Century: Shared Tombs?* in: *JECS* 5, 1, 1997, 37-59.

<sup>1051</sup> Lampe P., *Stadtrömische Christen*, 1987, 13ff; allg. Volp U., *Tod und Ritual*, 2002, 111.

<sup>1052</sup> Siehe allg. Lampe P., *Stadtrömische Christen*, 1987, 15ff; Carletti C., *Epigrafia cristiana*, 1988, 115-35; bes. 127-31; v.a. Pergola P./Barbini P.M., *Le catacombe romane*, 1997, 32-47 (Lit.); Flocchi Nicolai V./Bisconti F./Mazzoleni D., *Roms christliche Katakomben*, 1998.

<sup>1053</sup> Die große Nachfrage scheint sogar eigene Fossorenwerkstätte hervorgebracht zu haben. Flocchi Nicolai V., *Art. Katakombe*, in: *RAC* 20, 2004, 384ff.

<sup>1054</sup> *Lib.Pont.*, 21, 2: "... et multas fabricas per cymiteria fieri praecepit." Die Behauptung, er werde mit der "Errichtung" von Friedhöfen in "Verbindung gebracht" (so Volp U., *Tod und Ritual*, 2002, A. 12), ist falsch.

Reich – freilich punktuell – gemeindeorganisierte Coemeterien belegen<sup>1055</sup>.

#### 4. 3. 4. Der Ursprung der Baptisterien

"Am Anfang der absoluten Chronologie der archäologisch erfaßbaren Befunde steht das Baptisterium von Dura-Europos ..." <sup>1056</sup> Aus den schriftlichen Quellen ließe sich nach Sebastian Ristow noch ein weiteres Beispiel in Arles aus dem 3. Jahrhundert finden <sup>1057</sup>. Baptisterien als eigenständige Bauten oder zumindest als sichtbar abgetrennte Annexe sind jedoch erst in späterer Zeit belegt, womit sie für eine Untersuchung vorconstantinisch-christlicher Architektur weitgehend ausscheiden. Diese Beobachtung ist immerhin für die Rekonstruktion der Taufzeremonie von Bedeutung <sup>1058</sup>.

Den Ablauf der Taufe in vorconstantinischer Zeit wurde bereits an anderer Stelle behandelt, so dass es hier reicht, das Verhältnis von Taufe und Gottesdienst, sowie die repräsentativen Elemente für das Bischofsamt herauszuarbeiten <sup>1059</sup>.

Die Taufe ist ein Initiationsritus, der die Aufnahme in eine neue Gesellschaft markiert. Anders formuliert: Das Ziel der Taufe war Zeit ihrer Existenz der Gottesdienst der Kirche. Ihr gingen wohl von Anfang an Vorbereitungen voraus. Bereits in der Didache lässt sich eine nicht näher be-

---

<sup>1055</sup> Auflistung der Katakomben und Friedhöfe des 3. Jhs in Rom bei: Lampe P., Stadtrömische Christen, 1987, 13-26; und Finney P.C., Invisible God, 1994, 116-274. Siehe auch Styger P., Die römischen Katakomben, 1933, bes. 324; Fink J., Die römischen Katakomben, <sup>2</sup>1997; Flocchi Nicolai V./Bisconti F./Mazzoleni D., Roms christliche Katakomben, 1998. Doch nicht nur in Rom lassen sich Katakomben und Friedhöfe für das 3. Jh. nachweisen: Sutrium/Etruria (heute: Sutri; Art. Symbole, in: DACL 15, 2, 1953, 1741); Syracusae/Sizilien (dazu Lanzoni F., Le origini delle diocesi, 1927, 2, 635f; Art., Symbole, in: DACL 15, 2, 1953, 1843-55); Canusium/Apulien (heute: Canosa; dazu Lanzoni F., Le origini delle diocesi, 1927, 1, 288-95); Carales/Sardinien (heute: Cagliari; dazu Berardino A. di, Encyclopedia of the Early Church, 2 Bde, Oxford, 1992, 425); Cadius/Numidia (heute: Henshir Ounkif; dazu Leynaud A.F., Catacombes Afrikaines, 1979, 451; vgl. CIL 8, 256); Arch-Zara/Numidia (dazu Leclercq H., Art. Arch-Zara, in: DACL 1, 1907, 2771ff); Mascula/Numidia (heute: Khenchela; dazu Leynaud A.F., Catacombes Afrikaines, 1979, 449f); Novaesium/Germania inf. (heute: Neuss; dazu Dassmann E., Anfänge der Kirche, 1993, 156f); Vesontio/Gallien (heute: Besançon; dazu Harnack A., Mission, <sup>4</sup>1924, 882). Zuletzt mit weiterf. Lit. Flocchi Nicolai V., Art. Katakombe, in: RAC 20, 2004, 377-422.

<sup>1056</sup> Ristow S., Baptisterien, 1998, 53.

<sup>1057</sup> In der Bischofskirche St. Stephan von Arles sei ein Baptisterium von ca. 250 bezeugt. Es war mir unmöglich diese Angabe zu verifizieren. Dazu Ristow S., Baptisterien, 1998, 134, Nr. 157.

<sup>1058</sup> Siehe oben: Exkurs 1.

<sup>1059</sup> Bedeutendste Darstellung nach wie vor: Kretschmar G., Taufgottesdienst, 1970. Siehe auch Benoît A., Baptême chrétien, 1953. Übersichtliche Zusammenfassung: Meßner R., Gottesdienst, 2003, 389-418 (weitere Lit.).

stimmte Vorbereitungszeit erahnen, die der Taufe vorausging und schließlich im Katechumenat mündete<sup>1060</sup>. Seit dem frühen 3. Jahrhundert entschied der Bischof, welcher Kandidat tatsächlich zur Taufe zugelassen wurde, was in einer eigenständigen Zeremonie untersucht und verkündet wurde<sup>1061</sup>. Diese Prüfung erfolgte wahrscheinlich in der Nacht vor der Taufe unter der Aufsicht des Bischofs<sup>1062</sup>.

Die Taufe im engeren Sinn fand ursprünglich idealer Weise in "lebendigem" Wasser – also Fluss, See oder Meer – statt<sup>1063</sup>. Damit wurde der Ort der Reinigungssymbolik nachhaltig vom Ort des daran anschließenden Gottesdienstes getrennt<sup>1064</sup>. Gerade der anschließende Gottesdienst war aber das eigentliche Ziel und zugleich auch abschließendes Element des Ritengefüges der Taufe<sup>1065</sup>. Schon seit der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts scheint sich die Zeremonie der Wassertaufe nicht mehr im Freien abgespielt zu haben, sondern sich in spezielle Räume verlagert zu haben<sup>1066</sup>. Dennoch setzte sich die zeremonielle und sicherlich zum Teil auch die räumliche Trennung vom eigentlichen Gottesdienst fort<sup>1067</sup>.

Das symbolträchtige Ritual der Wassertaufe, das ursprünglich die Reinigung des im christlichen Glauben neu geborenen Menschen darstellte, allmählich jedoch (Stichwort: Wasserkonsekration) auch als Geistübertragung verstanden wurde<sup>1068</sup>, leitete denkwürdiger Weise nicht der Bischof, sondern der Diakonat<sup>1069</sup>. Erst nach dieser Zeremonie, der sich im Westen noch die Salbung anschloss,

---

<sup>1060</sup> Did., 7, 1 (bezieht sich wohl auf die vorausgehenden Kap. 1-6). Für das 3. Jh.: trad.apost., 17-19. Dazu Schöllgen G., Die Didache als Kirchenordnung, in: JbAC 29, 1986, 7-9 (warnt zu Recht vor zu weit reichenden Schlussfolgerungen); ders., FC 1, 2000, 36-40. Allg. Kretschmar G., Taufgottesdienst, 1970, 63-86.

<sup>1061</sup> Tert., coron. 3, 2; Cypr., ep. 69, 15.

<sup>1062</sup> Tert., coron. 3, 2 (unspez.: *aliquanto prius*). Vgl. aber: acta Thom., 27, 1 (in der Nacht); 27, 3 (Eucharistie am Morgen). Die wiederholt belegbare zeitliche Distanz von 8 Tagen, könnte diese Handlung auf die der Taufe vorangehenden Woche verlegen.

<sup>1063</sup> Ausf.: Klauser T., Taufet in lebendigem Wasser!, 1974, 177-83.

<sup>1064</sup> Just., apol. 1, 61.

<sup>1065</sup> Trad.apost., 21. Ausf. Jilek A., Initiationsfeier und Amt, 1979, 86-120.

<sup>1066</sup> Acta Thom., 27, 1 (hier ist die Rede vom "Badehaus"); Tert., bapt. 4, 4-5 (erste Beleg einer "Wassertaufe" – was bei einem fließenden Gewässer kaum denkbar ist); Cypr., ep. 70, 1, 3. Bereits die in der Didache (7, 1f) bezeugte Infusionstaufe belegt m.E. die Tendenz, die die Taufe in geschlossene Räume drängt.

<sup>1067</sup> Frühestes archäologischer Beleg: Dura-Europos. Kraeling C.H., Dura-Europos, 1967. Allg. Pillinger R., Die Taufe nach der Didache, in: WSt NF 9, 1975, 152-62; dazu die berechtigte Kritik bei Meßner R., Gottesdienst, 2003, 398, A. 285.

<sup>1068</sup> Siehe oben S. 108ff.

<sup>1069</sup> Just., apol. 1, 60; 65, 1 (zit. A. 176).



werden die Täuflinge gesalbt und dem Bischof, der sie mit der versammelten Gemeinde erwartet, zugeführt<sup>1070</sup>. Zu Recht hat Reinhard Meßner betont, dass im Westen diese Salbung, die ihrem Ursprung nach ein Geistverleihungsritus war, der nachfolgenden Handlung an Bedeutung nachstand<sup>1071</sup>.

Die Analogie zur Choreographie des Gottesdienstes ist unübersehbar: Der Bischof als oberste Autorität – zumal im Ritual, wie es sich für das späte 2. und 3. Jahrhundert rekonstruieren lässt – ist der Ruhepunkt der gesamten Zeremonie. Die Handlung dreht sich um ihn und wird schließlich von ihm vollendet. Erst nachdem die Täuflinge alle Voraussetzungen erfüllt haben, um in die Gemeinschaft aufgenommen zu werden, übernahm der Bischof die letzte rituelle Handlung, indem er das Sakrament durch seine Handauflegung vollendete.

Als letzte Handlung wurden die frisch Getauften symbolisch von den Versammelten in die Gemeinschaft aufgenommen – zumeist wohl durch den Friedenskuss. Danach feierte man den Gottesdienst, den die Getauften nun zum ersten Mal beiwohnen durften.

#### 4. 3. 5. Zusammenfassung

Ab dem späteren 2. Jahrhundert lassen sich christliche Gemeindekassen und Gemeindebesitz in Form von Immobilien belegen. Sowohl Kasse als auch Immobilien unterlagen der Obhut des Bischofs. Große Friedhofsanlagen wie auch Kirchengebäude lassen sich bereits zu Beginn des 3. Jahrhunderts belegen, doch lässt sich eine repräsentative Nutzung durch den Episkopat bis Mitte des 3. Jahrhunderts nicht nachweisen. Immerhin ist zu beobachten, dass die Bauten unter der Obhut des Episkopats größer wurden, doch kann dies auch dem Anwachsen der Gemeinden geschuldet sein.

Lediglich für Rom lassen sich verhältnismäßig repräsentative Bischofsgräber für die zweite Hälfte des 3. Jahrhunderts in der Callistuskatakomben nachweisen.

Noch weit schwieriger fällt der Nachweis von Bischofsresidenzen. Immerhin in zwei Fällen – Antiochia und Cirta – lässt sich m.E. eine Bischofsresidenz in unmittelbarer Nähe zur jeweiligen Kirche wahrscheinlich machen.

#### 4. 4. DIE VORCONSTANTINISCHE ZEIT: EIN RESÜMEE

Auch als Amtsinhaber war der Bischof in vorconstantinischer Zeit mit wenigen repräsentativen

---

<sup>1070</sup> Tert., bapt. 7, 1; Cypr., ep. 73, 9, 2.

<sup>1071</sup> Ders., Gottesdienst, 2003, 416.

Gegenständen ausgestattet, doch waren vor allem im christlichen Kultvollzug alle Zeremonien spätestens seit der Mitte des 3. Jahrhunderts gänzlich auf den Bischof ausgerichtet.

Wie bei allen ritualisierten Kulturen, so wird auch im Christentum in den verschiedenen Zeremonien einer Spannung Ausdruck verliehen, die durch organisierte Frömmigkeitsbekundung einer Glaubensgemeinschaft gegenüber ihres Gottes entsteht. Im Christentum wurde seit der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts der Bischof als das verbindende Element in diesem Spannungsfeld stilisiert<sup>1072</sup>. Er ist einerseits Repräsentant der Gemeinde vor Gott und als Leiter der liturgischen Handlungen Repräsentant Gottes vor der Gemeinde. Die Rolle des Bischofs in der Choreographie, die sich allmählich für die Rituale herausbildet, kann nicht anders denn als repräsentativ bezeichnet werden. Dieses Rollenverhalten war dem Bischof allein vorbehalten und wäre bei jedem anderen als anmaßend erschienen.

Dazu etablierte sich schon bald, wieder aus dem Kultvollzug heraus, eine dem Bischofsamt eigene gegenständliche Repräsentation. An erster Stelle ist die Kathedra zu nennen, doch auch die Gewandung hat den Bischof von anderen Klerikern abgehoben. Kaum belegbar ist ein Engagement des Bischofs in den traditionell begehrten Repräsentationsformen, wie etwa Stiftungen oder große Wohnbauten.

So lässt sich abschließend festhalten, dass sich vom frühen 3. Jahrhundert bis in die Zeit Constantins durchaus eine bischöfliche Repräsentation etablieren konnte, obwohl sich diese ausschließlich im Rahmen der christlichen Gemeinde zeigte. Dies ist zum einen wenig überraschend führte jedoch andererseits eben genau zu dem eingeschränkten Spektrum an bischöflicher Repräsentationsformen, die dem zeitgenössischen, paganen Römer wohl kaum aufgefallen sein dürfte.

---

<sup>1072</sup> Dazu v.a. Mitchell L.L., *Meaning of Ritual*, 1977.

## 5. DIE ENTWICKLUNG BISCHÖFLICHER REPRÄSENTATION NACH CONSTANTIN

*"O Constantin, welch Übel, das Ihr leidet,  
Entsprang der Taufe nicht die Mitgift doch,  
Die einst der erste reiche Papst erbeutet."*  
Dante A., Inferno 19, 115-117.

Die seit etwa 250 n.Chr. deutlich greifbare Bemühung der Ausgestaltung einer bischöflichen Repräsentation fand in der sogenannten constantinischen Wende in der Tat einen Kathalysator, der diesen vielschichtigen Prozess ungemein beschleunigte, zugleich aber auch in eine neue Richtung wies. Man könnte die folgende Zeit wohl als eine Inbesitznahme öffentlicher und öffentlichkeitswirksamer Räume und Handlungen durch den Episkopat beschreiben. Umgekehrt erforderte die neue Öffentlichkeit zu einer Veränderung der bischöflichen Repräsentation, ja des gesamten Amtes.

Diese gravierenden Neuerungen spiegeln sich auch in den Quellen, seien es literarische oder bildliche, wider, die uns für diesen Zeitabschnitt zumeist in weit größerer Anzahl zur Verfügung stehen, nicht selten jedoch selbst Teil bischöflicher Repräsentation sind.

### 5. 1. DIE ENTWICKLUNG BISCHÖFLICHER KLEIDER SEIT CONSTANTIN D.GR.

Irgendwann einmal nach Constantin – so ist man sich in der Forschung einig – entstanden die Paramente<sup>1073</sup>. Tatsache ist, dass der wissenschaftliche Diskurs zu den Paramenten erst mit dieser

---

<sup>1073</sup> Die Literatur, die das Thema berührt, ist so umfangreich und beständig im Wachsen begriffen, dass nur Forschungstendenzen aufgezeigt werden können. Konkreter auf einzelne Meinungen und Ergebnisse wird in den Fußnoten a.O. eingegangen. Bock F., Liturgischen Gewänder, 1859/1866/1871 (unter wiss.-gesch. Aspekt); F., Conze A., Antike Gewandung, 1875; Grisar H., Pallium, 1897; Wilpert J., Gewandung, 1898; ders., Katakombenmalereien, 2 Bde, 1903; Braun J., Gewandung, 1907 (vielfach unüberholtes Werk); ders., Paramente, <sup>2</sup>1923; van Berchem M./Clouzot E., Mosaiques chrétiennes, 1924; Duchesne L., Culte chrétien, 1925, v.a. 399-419; Roulin E., Insignes, 1930; Norris R., Vestments, 1950 (instruktive Illust.); Leclercq H., Art. Vêtement, 1953; Flüeler M.A., Paramente, <sup>2</sup>1955 (v.a. für die Zeit vor Vat. II.); dies., Sakrale Gewand, 1964; Salmon P., Mitra und Stab, 1960 (v.a. Einführung); Lechner J., Liturgik, <sup>6</sup>1953; Schimansky D.-D., Costumes, 1971 (v.a. MA; mit Bibl.); Bringemeyer M., Priester- und Gelehrtenkleidung, 1974; Trinci Cecchelli M., Art. Vestiario, 1983; Dassmann E., Gewänder, 1984; Euw A. von, Gewänder, 1985, 396-402; (weitere Lit. unter: A. 1); Berger R., Gewänder und Insignien, 1987, v.a. 319-333; Trichet L., Costume, 1986, 16-57; Innemée K.C., Ecclesiastical dress, 1992 (v.a. MA.); Antons K., Paramente, 1999; Steigerwald G., Purpurgewänder,

Zäsur einsetzt. Die maßgeblichen wissenschaftlichen Arbeiten zur bischöflichen Kleidung sind inzwischen viele Jahrzehnte alt, während die Anzahl moderner Publikationen, die das Thema der antiken (christlichen) Kleidung tangieren, in großer Geschwindigkeit anwächst. Während wir im vierten Kapitel noch auf eine Diskussion der wissenschaftlichen Literatur reinen Gewissens verzichten konnten, ist dies für die Zeit nach Constantin nicht mehr möglich, doch mag ein kurzer Abriss zur Verdeutlichung der Probleme immerhin genügen.

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit der liturgischen Gewandung könnte man mit den Bemühungen Franz Bocks beginnen lassen<sup>1074</sup>. Aufgrund seiner fragwürdigen Methoden erwies sich das opulente Werk schon bald als unbrauchbar. Aus der Feder Joseph Wilperts erschien dann im Jahre 1898 eine Studie unter dem Titel "*Die Gewandung der Christen in den ersten Jahrhunderten*", das es sich nach eigener Aussage zum Ziel machte, "*das Dunkel, das sich über den Ursprung der liturgischen Gewandung gelagert hat, für immer zu beseitigen*."<sup>1075</sup> Obwohl das Werk nach wie vor von einigem Wert ist, konnte es dieses große, selbst gesteckte Ziel nicht erreichen. Joseph Braun verfasste im Jahre 1907 das bahnbrechende Standardwerk zur liturgischen Kleidung: "*Die liturgische Gewandung im Occident und Orient nach Ursprung und Entwicklung, Verwendung und Symbolik*"<sup>1076</sup>. In der Folgezeit widmete sich die Wissenschaft Jahrzehnte lang vor allem Teilproblemen der liturgischen Gewandung. Im Jahre 1949 wurde die Rektoratsantrittsrede Theodor Klausers unter dem Titel "*Der Ursprung bischöflicher Insignien und Ehrenrechte*" publiziert<sup>1077</sup>. In der Folgezeit zogen die Paramente für längere Zeit die Aufmerksamkeit der Wissenschaft auf sich<sup>1078</sup>. Der Vortrag Klausers ist eine der wenigen Arbeiten, die der Repräsentation einen zentralen Einfluss auf die Ausgestaltung bischöflicher Kleider und Insignien einräumte. Bis in die Mitte der

---

1999; siehe auch diverse Beiträge und Autoren in: AnTard 12, 2004. Zum Vgl. die Kleidung in der paganen und jüdischen Antike: Mignon S., Tissu, 1909; Wilson L.M.W., Clothing, 1938; Köhler K., History of Costume, 1963; Levi Pisetzkis R., Costume, 1964; Haulotte E., Vêtements, 1966; Bieber M., Tracht, <sup>2</sup>1967; dies., Griechische und römische Kleidung, 1973; Bonfante Warren L., Costumes, 1973; Kolb F., Römische Mäntel, in: MDAIR 80, 1973; Blanck H., Privatleben, 1976; 45ff; 71-82; Goette H.R., Togadarstellungen, 1989; Sebesta J.L./Bonfante L. (Hg.), Roman Costume, 2001 (ausf. Bibl. 250-261); Pausch M., Tunika, 2005; Rummel P., Habitus barbarus, 2007, v.a. Kap. 1-3 (allg. Entwicklung der Kleidung).

<sup>1074</sup> Bock F., Liturgischen Gewänder, 1859/1866/1871. Ältere Lit. bei: Braun J., Gewandung, 1907, 17ff; v.a. 19.

<sup>1075</sup> Paraphrasiert nach Wilpert J., Gewandung, 1898, 58.

<sup>1076</sup> Die Wirkung dieses Werkes auf die Forschung lässt sich am besten mit den Worten Theodor Klausers (Bischöfliche Insignien und Ehrenrechte, 1974, 196) beschreiben: "... dessen *Ergebnisse* (i.e. Joseph Brauns) *sich die Wissenschaft, bestochen durch die bewundernswerte Quellenkenntnis des Verfassers und verwirrt durch den unüberschaubaren Aufbau des Buches, ohne viel Kritik zu eigen gemacht hat.*"

<sup>1077</sup> Zuletzt abgedruckt in: Klauser T., Gesammelte Schriften, 1974, 195-211.

<sup>1078</sup> Dazu oben: A. 12.

1980er Jahre wurde vehement über die These Klausers gestritten, doch nachdem selbst Klauser sich von ihr distanzierte, verebbte das Interesse der Forschung an den bischöflichen Insignien weitgehend. Grundlegende neue Überlegungen wurden seither – soweit mir bekannt – nicht mehr geäußert. Der Stand der Forschung kann also heute noch cum grano salis mit den Worten Joseph Brauns zusammengefasst werden: "*Daß es in vorkonstantinischer Zeit, d.i. in den drei ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche, noch keine nach Form und Ausstattung von der nichtliturgischen Tracht unterschiedene Sakralkleidung gegeben habe, ist jetzt allgemein zugestanden. Sollte es doch noch Jahrhunderte(!) dauern, bis es zu einer derartigen Kultgewandung kam.*"<sup>1079</sup>

Ausgehend von der Annahme, es sei in den ersten drei-sechs(!) Jahrhunderten keine liturgische Gewandung entwickelt worden, fiel es der Forschung leicht, die Paramente von der "bürgerlichen Alltagskleidung" herzuleiten<sup>1080</sup>. Es findet sich auch die Meinung vertreten, der Ursprung der Paramente liege in der Tracht des "gebildeten Mannes", oder im Dienstgewand der Beamten, oder auch in der Kleidung der Senatoren, oder aber in der "Volkstracht"<sup>1081</sup>. Die Anzahl divergierender und meist unvereinbarer Meinungen ließe sich problemlos erweitern.

Dieser kurze Überblick wissenschaftlicher Deutungen zeigt eindrücklich, wie wichtig es ist, eine Studie zu den Paramenten in vorconstantinischer Zeit beginnen zu lassen.

#### 5. 1. 1. Die Entwicklung anhand der schriftlichen Zeugnisse

Dass auch in der Zeit nach der sogenannten constantinischen Wende zwischen Dienst- und Privatkostüm unterschieden wurde, bestätigt Hieronymus in seinem Ezechiel-Kommentar: "*Porro religio divina alterum habitum habet in ministerium, alterum in usum.*"<sup>1082</sup> Die Deutung dieser Eze-

---

<sup>1079</sup> Braun J., Gewandung, 1907, 767f; vgl. 78. Einige Bsp.: Braun J., Paramente, <sup>2</sup>1923, 20f; Pesch C., Liturgische Gewandung, 1962, 10; Klauser T., Bischöfliche Insignien und Ehrenrechte, 1974, 196f; Antons K., Paramente, 1999, 21ff; Schmelz G., Kirchliche Amtsträger, 2002, 89ff; 113ff; Martorelli R., Abito, 2004, 231.

<sup>1080</sup> So Berger R., Gewänder und Insignien, 1987, 319. Ebenso Antons K., Paramente, 1999, 21. Joseph Wilpert (Gewandung, 1898, 32) bspw. definiert "Bürgerkleid" folgendermaßen: "*Wie die Sandalen zum Pallium, so gehörte der Schuh, calceus, zur Toga: er machte mit ihr die Kleidung eines römischen Bürgers aus.*" Hieraus sollen sich die Paramente entwickelt haben? Vgl. Wilson L.M.W., Clothing, 1938, 76; Potthoff, 1992, 25-35; 41f.

<sup>1081</sup> Um nur zwei Bsp. zu zitieren: Braun J., Gewandung, 1907, 45: "*Wer die Geschichte der liturgischen Gewänder verfolgt hat, weiß, ... daß sich diese naturgemäß aus der Volkstracht herausgestalteten, ....*" Dagegen Andresen C., Kirchen der alten Christenheit, 1971, 402: "*Das Pallium ist zweifelsohne der Dienstschärpe höherer Staatsbeamter nachgebildet.*" Siehe auch: Marucchi O., Handbuch der christlichen Archäologie, 1912, 565; Duchesne L., Culte chrétien, 1925, 404-410; Lechner J., Liturgik, <sup>6</sup>1953, 126; Trichet L., Costume, 1986, v.a. 19ff; etc.

<sup>1082</sup> Hier., comm.Ez. 13, 44, 17ff.: "*Vestibus lineis utuntur aegypti sacerdotes non solum intrinsecus sed extrinsecus –*

chielstelle hat sich seit Origenes nicht geändert und auch die Aussage nicht. Ein Erlass aus der Canonessammlung des Martin von Braga (515-579) bestätigt nachträglich, dass Kleidergleichnisse durchaus zeitgenössische Vorstellungen in alttestamentliche Zeiten projizierten, sodass Aussagen, wie sie uns seit Irenaeus begleitet haben, durchaus unter Umständen als Zeitzeugnisse zu betrachten sind<sup>1083</sup>. Jedenfalls können wir festhalten, dass auch, für die nun zu untersuchende Epoche, die Kleidung des Bischofs während der Feier der Liturgie eine andere blieb, als im privaten Umfeld<sup>1084</sup>.

In nachconstantinischer Zeit lässt sich beobachten, dass sich auch für den privaten Bereich ein – wenn auch sehr allgemeiner – Konsens herausbildete, wie sich Kleriker zu kleiden respektive, wie sie sich nicht zu kleiden hatten.

Paulinus Nolanus beklagt sich etwa in zwei Schreiben an seinen Freund Sulpicius Severus über die Kleidung eines Boten<sup>1085</sup>. Der rote Mantel und die Stiefel hätten Paulinus verwundert, doch dann habe er verstanden, dass es sich bei dem Boten nicht um einen "der unseren" handelte<sup>1086</sup>. Es lässt sich nicht beweisen, aber es steht zu vermuten, dass der Bote, wohl mit einem (roten) Paludamentum, einer kurzen, gegürteten Tunika und mit *calcei* an den Füßen bekleidet war. In der Tat scheint dieses Auftreten für Kleriker nicht nur ungewöhnlich, sondern seit dem späten 5. Jahrhundert sogar verboten gewesen zu sein<sup>1087</sup>. Doch abgesehen von Kleidungselementen, die einen militärischen Beigeschmack hatten, konnte, ja sollte die Kleidung des Klerus sich nicht von jener der Zivilisten unterscheiden. Ein von Dionysius Exiguus überlieferter Brief des Papstes Coelestins (422-432) an die Bischöfe Galliens legt explizit fest, die Kleidung des Klerus solle sich nicht von jener der Laien unterscheiden<sup>1088</sup>. Dass sich auch diese Anweisung nur auf den außerliturgischen Bereich beziehen kann, muss nicht erst bewiesen werden.

Dagegen hat Rossana Martorelli jüngst in einer Studie behauptet, das Konzil zu Nicaea hätte "ernsthafte" Kleiderverordnungen für Kleriker getroffen, womit die Autorin wohl die Alltagsklei-

---

*porro religio divina alterum habitum habet in ministerium, alterum in usum –; vittae que et feminalia recte assumuntur, ut honestas decor que servetur – ne scilicet ascendentes altaris gradus et in ministeria discurrentes revelent turpitudinem –; ...*" Vgl. Orig., lev.hom. 4, 6. Es ist Braun entgangen, dass diese Kommentarstelle auf Origenes basiert, weshalb sie durchaus nicht geeignet ist, einen Wandel in der sakralen Gewandung zu belegen. Im Gegenteil muss sie als Ausdruck von Kontinuität oder aber als antiquierende Darstellung begriffen werden.

<sup>1083</sup> Cap.Mart., can. 66 (PL 84, 583). Vgl. Braun J., Gewandung, 1907, 71, A. 3.

<sup>1084</sup> Ebenso: Sulp.Sev., dial. 2, 2, 1.

<sup>1085</sup> Ders., ep. 17, 1.

<sup>1086</sup> Paul.Nol., ep. 17, 1; vgl. aber ders., ep. 22, 1ff.

<sup>1087</sup> Belege bei Hildesheimer E., Les clercs et l'exemption du service militaire à l'époque franque, in: RHEF 29, 1943, 5-12.

<sup>1088</sup> Coel., ep. 21, 1. Dazu Babut E.C. (Hg.), La plus ancienne décrétale, 1904, 69-87

dung meint<sup>1089</sup>. Aufgrund der nicht nachvollziehbaren Zitierweise der Autorin war es nicht möglich, zu eruieren, welcher Canon Martorelli zu ihrer Behauptung bewogen haben könnte. Damit bleibt festzuhalten: Konkrete Kleidervorschriften für den außerliturgischen Bereich hat es in unserem Untersuchungsrahmen nicht gegeben.

Dennoch gewann die außerliturgische Gewandung große Bedeutung sowohl für die Repräsentation als auch die Selbstdarstellung der Bischöfe. Gerade für die moderaten Bischöfe des späten 4. und frühen 5. Jahrhunderts, wie etwa Ambrosius oder Augustinus, waren nicht zu reiche aber auch nicht zu ärmliche Kleider geeigneter Ausdruck ihrer Lebensführung<sup>1090</sup>.

Wenn Hieronymus dem jungen Priester Nepotian empfiehlt, weder zu helle noch zu dunkle Kleidung zu tragen, so gilt dies einerseits natürlich für den außerliturgischen Rahmen und drückt – zum anderen – eine moderate Haltung aus<sup>1091</sup>. Tatsächlich hält Hieronymus fest, das Gewand solle nicht zu elegant aber auch nicht zu nachlässig sein<sup>1092</sup>. Hier klingt bereits eine Abgrenzung zu den zwei – aus der Sicht des Hieronymus – Extremen an: Den asketisch- bzw. den weltlich auftretenden Bischof.

Während die asketischen Bischöfe in den Viten sehr gut belegt sind, und für ihre Art sich zu bekleiden, ausführliche Beschreibungen vorliegen, bleiben die "weltlichen" Bischöfe weitgehend unerwähnt. Den wohl nachhaltigsten Einfluss auf Bischofsbeschreibungen übte im Westen die *vita Martini* des Sulpicius Severus aus. Gegen die Wahl Martins zum Bischof von Tours wurden folgende Einwände laut: "*Sie sagten (i.e. Laien und Bischöfe), Martinus sei eine verächtliche Persönlichkeit und er sei der bischöflichen Würde nicht würdig, da er ein Mann mit solch häßlichem Gesicht, armseliger Kleidung und ungepflegtem Haar sei.*"<sup>1093</sup> Der hl. Martin habe sich durch ein hässliches Gesicht (*vultus despicabilis*), eine garstige Frisur (*crinis deformis*) und eine ärmliche Beklei-

---

<sup>1089</sup> Dies., *Influenze religiose sulla scelta dell'abito nei primi secoli cristiani*, in: *AnTard* 12, 2004, 243: "... *ma è solo nel IV secolo, proprio al Concilio di Nicea del 325, che vengono emanate severe disposizioni in merito* (i.e. respektvolles Auftreten in der Gemeinde)."

<sup>1090</sup> Poss., v.Aug. 22, 1: "*Vestes eius et calciamenta vel lectualia ex moderato et competenti habitu erant, nec nitidum nimium nec abiecta plurimum; quia his plerumque vel iactare se insolenter homines solent vel abicere, ...*" Es ist denkbar, dass sich hinter den "*homines*" eine verborgene Spitze gegen "bestimmte" Bischöfe verbirgt. Siehe auch Ambr., ep. 10(38), 11.

<sup>1091</sup> Hier., ep. 52, 6-9.

<sup>1092</sup> Ebda. Vgl. Ambr., off. 1, 19; Aug. Ep. 22, 9.

<sup>1093</sup> Sulp.Sev., v.Mart. 9, 3: "*Pauci tamen et nonnulli ex episcopis qui ad constituendum antistitem fuerant evocati impie repugnabant dicentes scilicet contemptibilem esse personam indignum esse episcopatu hominem vultu despicabilem veste sordidum crine deformem.*"

dung (*vestis sordida*) hervorgetan. Es lässt sich sogar erschließen worin diese *vestis sordida* bestand – Severus nennt sie an anderer Stelle. Als Martin noch nicht Bischof war, trug er ein *vestimentum* und *cilicium*<sup>1094</sup>. Und da seine Kleidungsgewohnheiten von der Bischofswahl unberührt blieben, wie Severus berichtet, gilt die Beschreibung wohl auch für seine Zeit als Bischof<sup>1095</sup>. Martin, so wie in Severus beschreibt, war Teil einer Bewegung, die sich über das Verhalten der breiten Masse definierte und bemüht war, sich von dieser abzuheben, sodass sie zu Recht asketisch genannt wird<sup>1096</sup>. Gerade die Kleidung bringt diese Lebensweise auf symbolhafte Weise zum Ausdruck – ja, die Kleidung ist eine Form der Repräsentation. Allerdings nicht des durchschnittlichen Bischofs, sondern eben des besonderen, des asketischen<sup>1097</sup>. In der Tradition der asketischen Bischofsviten gibt die *vita Germanii* eine der ausführlichsten Kleiderbeschreibungen. Und so hat beispielsweise Wilhelm Gessel diese Angaben als Grundlage weitreichenden Schlussfolgerungen genutzt: "*Eine Demonstration seiner beisspiellosen, ebenfalls frei übernommenen Armut und zugleich ein Hinweis auf die damals übliche Kleidung mag das Inventar der Gegenstände liefern, die nach seinem Tod verteilt werden: der Reliquienbehälter, die Kapuze (cuculla), das Ziegenhaargewand (cilicium), der Mantel (pallium), der Gürtel (cingulum), das Leibgewand mit kurzen Ärmeln (tunica) und der Reisemantel (sagulum).*"<sup>1098</sup> Nun ist aber diese Stelle denkbar ungeeignet, um Aussagen zur "damals üblichen Kleidung" abzuleiten, da sie eben das idealtypische Gewand eines Asketen beschreibt. Gerade die Beschreibungen der Mönchskleider durch Johannes Cassianus in seinem Werk "*de institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis*" beweisen, dass Constantius in seiner Biographie des Germanus einen idealen Amtsinhaber skizziert, der gleichermaßen Mönch und Bischof vereinigt<sup>1099</sup>. Zugleich legt eine weitere Stelle der *Vita* die Vermutung nahe, dass Germanus

---

<sup>1094</sup> Sulp.Sev., v.Mart. 18, 4; ders., chron. 1, 44, 2. Zu diesen Kleidungselementen: Hartmann G., Kleid aus Fellen, 2005.

<sup>1095</sup> Sulp.Sev., v.Mart. 10, 2: "*Eadem in corde eius humilitas eadem in vestitu eius vilitas erat atque ita plenus auctoritatis et gratiae inplebat episcopi dignitatem ut non tamen propositum monachi virtutem que desereret.*"

<sup>1096</sup> Sulp.Sev., v.Mart. 10, 8.

<sup>1097</sup> Sulp.Sev., v.Mart. 9, 2f; 10, 1ff.

<sup>1098</sup> Ders., Spätantike Stadt und Bischof, 1988, 9. Es drängt sich die Frage auf, wie ein und dieselbe Stelle einmal als Beleg einer "beisspiellosen" Situation, gleichzeitig jedoch zur Rekonstruktion "der damals üblichen Kleidung" benutzt werden kann. Const., v.Germ. 7, 43: "*Capsulam cum sanctis regina suscepit; cucullam cum interiore cilicio Petrus episcopus usurpavit. Sex vero antestites, ut aliquid monumenti ex successione sanctitatis acciperent, disrumpere quod superferuat maluerunt: unus pallium, cingulum alter accepit; duo tunicam, duo sagulum diviserunt.*"

<sup>1099</sup> Cass., inst. 1; 3; 4. Die Titel der einzelnen Kapitel sprechen für sich: "*de cingulo monachi*"; "*de veste monachi*"; "*de cucullis Aegyptiorum*".



nicht ganz so ärmlich bekleidet war. Auf einer seiner vielen Reisen begegnete der Bischof mit seiner "kleinen" Schar von Begleitern einem armen Streuner. "*Cum subito comitatu suo nudus pede, cucullo vacuus, nimis expeditus viator adcrescit, cuius etiam nuditate condoluit.*"<sup>1100</sup> Immerhin empfand der Bischof beim Anblick des dergestalt Bekleideten großes Mitleid; sein eigenes Auftreten hatte offensichtlich mit jenem des Bettlers wenig gemeinsam. Das heißt aber doch, dass Germanus (möglicherweise) für einen Bischof zwar ärmlich bekleidet sein mochte, nicht jedoch im Verhältnis zu einem tatsächlich Notleidenden.

Solche und ähnliche Kleiderbeschreibungen, die sich auffallend im Laufe des 5. und 6. Jahrhunderts häufen, wurden allesamt verfasst, um den herausragenden Charakter des jeweiligen Bischofs zu verdeutlichen. Ihre Grundaussage kann man auf folgende Formel reduzieren: Trotz der Übernahme des höchsten klerikalen Amtes blieb der jeweilige Bischof bescheiden, demütig, ja geradezu ärmlich. Diese Gewandbeschreibungen müssen schlechterdings weitgehend wie Märchen betrachtet werden, die wenig Wahres aber doch stets eine Lehre enthalten.

Zu diesen beiden, in den Quellen gut greifbaren, "Bischofstypen" gesellt sich noch ein dritter Typus. Dieser Bischof dient in keiner der Viten als Vorbild und seine Kleidungsgewohnheiten lassen sich nur ex negativo erschließen. Obwohl es so gut wie keine direkten Hinweise in den Quellen auf diesen Bischofstyp gibt, stellte dieser nach Aussage der Kritiker die größte Gruppe dar. Häufig sind die Kritiken allgemein oder sogar verschlüsselt formuliert, was die Rekonstruktion der Kleidergewohnheit dieses Bischofs erschwert<sup>1101</sup>. Sulpicius Severus ist einer der unerbittlichsten Kritiker, obwohl er es freilich vermeidet die Adressaten seines Tadels exakt zu benennen. Die Bischöfe kümmern sich nur um Äußerlichkeiten und haben eine geradezu sündhafte Eitelkeit entwickelt<sup>1102</sup>. Dieses Urteil aus den eigenen Reihen wird durch Ammianus Marcellinus bestätigt<sup>1103</sup>. Sulpicius Severus beklagt sich über das anmaßende Verhalten des Klerus, der mit Antritt des Amtes sich von

---

<sup>1100</sup> Const., v.Germ. 4, 20. Vgl. die Beschreibung seiner eigenen Kleidung: ebda 1, 4; 6, 32; 7, 43.

<sup>1101</sup> Sulp.Sev., v.Mart. 9; ders., dial. 1, 21 (zit. A. 294); Const., v.Germ. 14 (Kritik gegen Kleiderluxus bei den Pelagianern).

<sup>1102</sup> So erschien etwa der Teufel dem Martin, angetan mit wunderschönen Kleidern. Martinus fiel auf solcherlei Verstellung natürlich nicht hinein, der Teufelsspuk verschwand, zurück blieb nichts als übler Gestank. Sulp.Sev. v.Mart. 24, 4-8; ders., dial. 1, 21f. Zuletzt Hartmann G., Heiliger der Spätantike, 2006, 22-35; 132ff.

<sup>1103</sup> Amm.Marc., 27, 3, 11-15; hier: 14: "*Neque ego abnuo ostentationem rerum considerans urbanarum huius rei cupidus ob impetrandum, quod appetunt, omni contentione laterum iurgare debere, cum id adepti futuri sint ita securi, ut ditentur oblationibus matronarum procedant que vehiculis insidentes circumspecte vestiti epulas curantes profusas adeo, ut eorum convivia regales superent mensas.*"

befreundeten Frauen Mäntel schneiden lassen<sup>1104</sup>. Die Kritik ist zwar allgemein gehalten, doch richtet sie sich in besonderer Weise gegen den Bischof, wie eine Anekdote aus dem Leben des Augustinus belegen wird. Es handelte sich hierbei um Byrrus und Lacerna<sup>1105</sup>. Die Kritik richtet sich kaum gegen die Tatsache, dass hohe Kleriker die *lacerna* oder den *byrrus* benutzen – dies belegt die Biographie Cyprians –, sondern vielmehr dagegen, dass Frauen (von Bischöfen) gezwungen wurden, für den Klerus wertvolle Mäntel zu nähen. Die Liste der Gegenstände, die im Zuge der diocletianischen Verfolgung in Abtugni vom Staat konfisziert wurde, legt die Vermutung nahe, dass bereits in vorconstantinischer Zeit dem Klerus die Kleider gestellt wurden<sup>1106</sup>.

Augustinus erklärt schließlich den Spendern von Kleidern (*matronae?*), dass er und sein Klerus ausschließlich bescheidene Kleider verwenden würden<sup>1107</sup>. Wieder wird der Byrrus als ein besonders teurer und prächtiger Mantel dargestellt. Augenscheinlich sah sich Augustinus genötigt, darauf hinzuweisen, dass er entgegen der landläufigen Gewohnheit keine reichen Kleider zu tragen gedachte<sup>1108</sup>.

Obwohl es dem Bischof überlassen blieb, wie er sich fernab von kultischen Ereignissen kleidete, maßen die Zeitgenossen dieser offenbar von allen Seiten beobachteten Kleiderwahl eine geradezu repräsentative Positionierung des Amtsträgers zu.

Die liturgische Gewandung hingegen scheint zunächst durch die constantinische Wende weitgehend unbeeindruckt geblieben zu sein. Eusebius sprach die Versammlung von Bischöfen in seiner Rede für Paulinus mit folgenden Grußworten an: "*Freunde Gottes und Priester, die ihr das lange heilige Gewand ... tragt, ... und angetan (seid) mit dem priesterlichen Kleide des Heiligen Geistes!*"<sup>1109</sup> Mit der Bezeichnung "langes heiliges Gewand" kann nur die Talartunika gemeint sein, da

---

<sup>1104</sup> Sulp. Sev., dial. 1, 21 (zit.: A. 294).

<sup>1105</sup> Vgl. Kolb F., Mäntel Kleidungsstücke, 1976, 170.

<sup>1106</sup> Gesta Zen., 3 (sog. gesta apud Zenophilum; 82 Frauentuniken; 38 mafortea (Schleier); 16 Männertuniken; 13 Paar Mönnerschuhe; 47 Paar Frauenschuhe); zit. A. 906. Allg. White L.M., Architectur, 1990, 2, 105-110.

<sup>1107</sup> Aug., serm. 356, 13: "*Nemo det birrum, lineam tunicam, nisi in commune. ... Offertur mihi, verbi gratia, birrus pretiosus: forte decet episcopum, quamvis non deceat Augustinum, id est hominem pauperem, de pauperibus natum. ... Qualem postest habere presbyter, qualem potest habere decenter diaconus et subdiaconus, talem volo accipere: quia in commune accipio.*" Vgl. Poss., v. Aug. 25, 1.

<sup>1108</sup> Lacerna (*fluens*): sommerlicher Mantel; Byrrus (*rigens*): dicker, winterlicher Mantel. Dagegen Martorelli R., Influenze religiose sulla scelta dell'abito, in: AnTard 12, 2004, 243 (deplatziert Martorellis "philotées").

<sup>1109</sup> Eus., h.e. 10, 4, 2: "Ὁ φίλοι θεοῦ καὶ ἱερεῖς οἱ τὸν ἅγιον ποδῆρη καὶ τὸν οὐράνιον τῆς δόξης στέφανον τό τε χρῆμα τό ἔνθεον καὶ τὴν ἱερατικὴν τοῦ ἁγίου πνεύματος στολὴν περιβεβλημένοι, ..." Ü. nach Haeuser P., Kirchengeschichte, 51989, 413.

sich ansonsten kein anderes Kleidungsstück so einseitig über die Länge definierte. Da das priesterliche Kleid ergänzend respektive zusätzlich zu diesem Kleidungsstück angeführt wird, ist damit wohl das Pallium gemeint<sup>1110</sup>. An den zentralen Kleidungselementen scheint sich also nichts verändert zu haben.

Vor allem die Talartunika scheint den Klerus bis ins späte 4. Jahrhundert ausgezeichnet zu haben. Ein weitgehend unbeachtet gebliebener Exkurs Bischof Ambrosius' belegt die Bedeutung der Talartunika für den Klerus<sup>1111</sup>. Es handelt sich bei dem Text um ein Antwortschreiben an seinem Vertreter Irenaeus, der offensichtlich bei Ambrosius mit der Frage vorstellig geworden war, weshalb Männer keine Frauenkleider tragen dürften und umgekehrt<sup>1112</sup>. In seinem Antwortschreiben sagt Ambrosius von der griechischen Tracht, dass sie ursprünglich bei den Römern als weibisch verschrien war, und dennoch habe sie die (zeitgenössische) römische Kleidung beeinflusst. Ambrosius erklärt weiter, dass nicht die römischen Männer sich nun weibisch kleideten, was ja logische Konsequenz wäre, sondern umgekehrt: Die Frauen kleideten sich wie die Männer! Hier ist deutlich zu erkennen, dass der Ursprung der *tunica manicata et talaris* noch nicht ganz vergessen war, dass sie aber dennoch geradezu zur Norm klerikaler Gewandung geronnen war. Daneben hatte sich die Talartunika offensichtlich auch in der Bevölkerung weitgehend durchzusetzen vermocht. Dies bezeugt ein Exkurs des Augustinus<sup>1113</sup>. Mit dem Christentum habe sich die langärmlige Talartunika

---

<sup>1110</sup> Es wurde die Vermutung geäußert, Eusebius habe sich bemüht, die Philosophentracht als liturgisches Gewand durchzusetzen. M.E. finden sich im Werk des Eusebius drei Passagen, wo die Philosophentracht erwähnt wird: Eus., h.e. 4, 11, 8; 6, 19, 14; ders., mart.Pal. 11, 19f. Zweifelsohne ist der letzte Vw. der interessanteste. Hier wird von Porphyrius berichtet, der sich nach Art der Philosophen kleidete. Doch er war kein Bischof, ja nicht einmal ein Priester (siehe: ebda 11, 1f). Hätte Eusebius die Philosophentracht als liturgische Kleidung propagieren wollen, so hätte er dies sicherlich anders getan. Ähnlich schon: Braun J., Gewandung, 1907, 65; A.4.

<sup>1111</sup> Ambr., ep. 15(69), v.a. 4: "*Et quidem graeco more influxit, ut feminae virilibus quasi succinctioribus tunicis utantur.*"

<sup>1112</sup> Vgl. oben S. 65; v.a. A. 333f.

<sup>1113</sup> Aug., doctr.christ. 3, 12(20): "*Sicut enim talaris et manicatas tunicas habere apud romanos veteres flagitium erat, nunc autem honesto loco natis, cum tunicati sunt, non eas habere flagitium est, sic animadvertendum est, in cetero quoque usu rerum abesse oportere libidinem, quae non solum ipsa eorum, inter quos vivit, consuetudine nequiter abutitur, sed etiam saepe fines eius egressa foeditatem suam, quae inter claustra morum sollemnium latitabat, flagitiosissima eruptione manifestat.*" Vgl. oben S. 100. Diese Aussage stellt eine willkommene Bestätigung der archäologischen Quellen und Resultate dar, die durch diese Beschreibung ihre Vertrauenswürdigkeit bestätigen können. Zu den Katakombenmalereien siehe Wilpert J., Katakombenmalereien, 1903, 1, 68; 2, Taf. 15, 1. Allerdings soll hier mit den Worten Paul von Rummels auch zur Vorsicht gemahnt werden: "*Die ethnische Identität einzelner Menschen und der Ausdruck dieses Gefühls in der Kleidung ist Teil einer hochdifferenzierten Vielfalt möglicher personaler und kollektiver Identität.*"

durchgesetzt und erfreue sich nun allgemeiner Verbreitung<sup>1114</sup>. Doch gerade mit diesem Erfolg büßte die Talartunika die Möglichkeit ein, dem Klerus als auszeichnendes Gewand zu dienen.

Dennoch scheint die Talartunika ihre Bedeutung als liturgisches Gewand bewahrt zu haben, wie einem Erlass der *statuta ecclesiae antiqua* zu entnehmen ist. Hier wird festgelegt, dass die Talartunika vom Bischof und vom Priester auch außerhalb der Liturgie getragen werden durfte, während sie von allen anderen Klerikern nur während der Messe benutzt werden durfte: "*Der Diakon soll nur während des Opfers oder der Lesung die (tunica) alba tragen.*"<sup>1115</sup>

Dies ist der älteste Beleg der Bezeichnung "Albe", wobei die Entstehungszeit der Statuta lediglich einen *terminus ante quem* darstellen. Seit den Gebrüdern Ballerini werden die Statuta in die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts datiert<sup>1116</sup>. Allerdings weisen diverse *canones* ein beträchtliches Alter auf, sodass auch eine wesentlich frühere Entstehung dieser Bestimmung in Betracht gezogen werden muss<sup>1117</sup>.

Nun verhält es sich mit dem Erlass nicht so, dass der Diakonat während der Messe das Kleid wechseln musste, wie dies in der Vergangenheit gemutmaßt wurde. Dagegen sprechen gleich mehrere Synodalerlasse<sup>1118</sup>. Folglich ist "*tempore oblationis vel lectionis*" wohl am ehesten als Liturgie im weiteren Sinn zu verstehen<sup>1119</sup>. Akzeptiert man diese Deutung, so folgt weiter, dass es dem Diakon und allen niederen Rängen grundsätzlich verboten war, die Albe außerhalb des Gottesdienstes zu tragen. Umgekehrt heißt das aber auch, dass sie vom Presbyteriat und Episkopat nicht nur

---

ten, die mit archäologischen Mitteln nur in Ausnahmefällen hinreichend zu erfassen sind. ... Sie (i.e. monokausale Erklärungen) bergen die Gefahr, daß sie zwar das neuzeitliche Interesse an den Funden befriedigen, der historischen Realität aber nicht nahekommen."

<sup>1114</sup> Dass die langärmelige Talartunika sich aber ihren "religiösen" Charakter bewahrte, wird deutlich aus: Amm.Marc., 14, 9, 7.

<sup>1115</sup> Stat.eccl.ant., can. 60(40): "*Ut diaconus tempore tantum oblationis et lectionis alba utatur.*" Diese Kollektion wurde wohl um 475 redigiert, die einzelnen Erlasse sind z.T. erheblich älter. Man konnte mit großer Wahrscheinlichkeit drei Canonsammlungen in dieser Kompilation ausmachen, die aber ihrerseits wiederum aus Erlassen verschiedener Synoden gespeist wurden. Ob der Kompilator tatsächlich Gennadius von Marseilles war, wie dies Charles Munier versuchte zu beweisen, muss dahingestellt bleiben. Munier C. (Hg.), Les Statutes, 1960, v.a. 208ff; ders., CCL 148, 1968, 162-86 (v.a. Datierung); Kéry L., Canonical Collections, 1999, 7ff.

<sup>1116</sup> Dies., Opera Leonis Magni pontificis, 1755, 2, 104ff. Nunmehr Gewissheit durch Munier C., Statuta, 1960.

<sup>1117</sup> Obwohl Braun die Datierung der Ballerini zu präferieren scheint (Gewandung, 1907, 253, A. 4), nutzt er den Erlass nicht zu einer einschränkenden Datierung.

<sup>1118</sup> Conc. Laod. (i.J. 363/64), can. 21 (der Diakon durfte den Altarraum während der Messe nicht verlassen – wie hätte er also seine Tunika wechseln können); Conc. Narbonne (i.J. 589), can. 12: "... *nec diaconus, aut subdiaconus certe, vel lector, antequam missa consumetur, alba se presumat exuere.* ..."

<sup>1119</sup> Ähnlich Braun J., Gewandung, 1907, 253.

"*tempore oblationis vel lectionis*" getragen wurde, sondern auch außerhalb der Liturgie<sup>1120</sup>. Die *vita Fulgentii* bestätigt für das 6. Jahrhundert, dass der Bischof gemeinhin eine der Liturgie vorbehaltene Talartunika besaß, die sich jedoch offensichtlich äußerlich nicht von jener unterschied, die er im Alltagsleben auch trug<sup>1121</sup>. Der asketische Bischof habe seine Tunika, die er zum Schlafen trug, nicht einmal für das Opfer am Altar gewechselt<sup>1122</sup>.

Der terminologische Wandel (*alba*) deutet an, dass gerade die weiße Talartunika im kultischen Rahmen den Klerus auszeichnete<sup>1123</sup>. Und so wurde dem Diakon nicht grundsätzlich die Talartunika außerhalb der Liturgie verboten, sondern eben nur die Benutzung der weißen. Diese blieb in dieser Form, Farbe und unter eben dieser Bezeichnung bis ins Mittelalter, ja bis heute gebräuchlich<sup>1124</sup>.

Die Albe war – zumal außerhalb kultischer Handlungen – bis zum frühen 5. Jahrhundert repräsentatives Kennzeichen des hohen Klerus. Im Lauf des 5. Jahrhunderts scheint die Talartunika ihre rangbezeichnende Funktion weitgehend eingebüßt zu haben. Sie wurde nun auch vom niederen Klerus getragen<sup>1125</sup>. Den frühesten Beleg liefert wohl das äußerst schlecht dokumentierte Konzil (die Konzilien?) in Irland unter der Leitung des Patricius (etwa 400-461?)<sup>1126</sup>. Zweifelsfrei bestätigt wird diese Vermutung erst durch einen Canon des späten 6. Jahrhunderts für die iberische Halbinsel bestätigt<sup>1127</sup>. Dieser erneute Bedeutungswechsel ist wohl vor allem der allgemeinen "Barbarisierung" der Kleidung geschuldet, die die langärmelige Talartunika weitgehend außer Gebrauch kommen ließ<sup>1128</sup>. So wechselte die Albe erneut ihre Funktion vom "Rangabzeichen" (Kleid des hohen Klerus) zum "Standesabzeichen" (Kleid des Klerus).

Während in vorconstantinischer Zeit die Dalmatik zwar nachgewiesen werden kann, ist ihre

---

<sup>1120</sup> Dagegen spricht auch nicht folgender Erlass der *stat.eccl.ant*, can. 26[45]: "*Clericus professionem suam etiam habitu et incessu probet et ideo nec vestibus nec calceamentis decorem quaerat.*" Allg. zur Albe: Braun J., *Gewandung*, 1907, 63-69.

<sup>1121</sup> V.Fulg., 37. Zit. unten: A 1200.

<sup>1122</sup> Vgl. Braun J., *Gewandung*, 1907, 67 (vermutet aufgrund dieser Textstelle, dass es in Afrika noch keine[] liturgische Tunika gegeben haben könne; es scheint mir der Biograph aber gerade das "unorthodoxe" Verhalten des Bischofs betonen zu wollen, weshalb mir die Argumentation Brauns nicht einleuchten mag). Zur v.Fulg. siehe unten S. xxx.

<sup>1123</sup> Siehe auch *lib.Pont.*, 34, 7 (zit.: A. 1131).

<sup>1124</sup> Dazu Braun J., *Gewandung*, 1907, 253ff.

<sup>1125</sup> Braun J., *Gewandung*, 1907, 253 (Belege).

<sup>1126</sup> Dazu Hefele C.J., *Konziliengeschichte*, 2, 585ff.

<sup>1127</sup> Vgl. *conc. Brac.* (i.J. 563), can. 11 (selbst Lektoren sollten nicht in "weltlichen" Kleidern vortragen).

<sup>1128</sup> Rummel P., *Habitus barbarus*, 2007, v.a. 89f; allg. 401-06 (relativiert zu Recht ältere statische Vorstellungen dieser Entwicklung).

Funktion bis zu Beginn des 4. Jahrhunderts nicht klar erkennbar<sup>1129</sup>. Sie konnte – genau wie die Tunika – alleine oder als Untermantel getragen werden. Erst im 4. Jahrhundert lassen sich klar unterscheidbare Aufgaben für Talartunika und Dalmatik erkennen<sup>1130</sup>. Der *liber Pontificalis* schreibt Bischof Silvester (314-335) einen Erlass mit folgendem Inhalt zu: "*Er verordnete, dass Diakone in der Kirche die Dalmatik tragen sollten und ihr linker Arm sollte mit den 'pallea', zur Hälfte aus Leinen und zur Hälfte aus Wolle, bedeckt sein. ... Er bestimmte, dass das Opfer am Altar weder in seidenen Kleidern noch in gefärbten, sondern nur in natürlich produzierten Leinen vollzogen werde, genau wie der Körper Jesu Christi in feinem Leinen bedeckt wurde; ...*"<sup>1131</sup>

In den *questiones Veteris et Novi Testamenti* (ca. 366-384) wird die Dalmatik interessanterweise als Gewand der Diakone und der Bischöfe bezeichnet<sup>1132</sup>. Jedenfalls ist künftig die Dalmatik ihrem symbolischen Gehalt nach klar von der Talartunika zu trennen. Nicht so sehr, weil sich die Form nun deutlicher unterschieden hätte, wie dies Frank Kolb betont, sondern viel mehr weil die Dalmatik nun repräsentativ für den Bischof und den Diakon stand<sup>1133</sup>. Nun bleibt freilich zu untersuchen, ob sich die Dalmatik nicht auch in Farbe und Material von der Talartunika unterschied.

Auch die Dalmatik war aus weißem Stoff gefertigt, wie die sogenannten *canones Hippolyti* nahelegen: "*Jedesmal, wenn der Bischof die Mysterien kommuniziert, sollen sich die Diakonen und Presbyter bei ihm versammeln, bekleidet mit weißen Gewändern, die schöner sind als bei der ganzen Gemeinde und glänzender: Jedoch sind gute Werke besser als Gewänder.*"<sup>1134</sup> Sowohl Farbe als

---

<sup>1129</sup> Lib.Pont., 29 (Eutychian, 274-282): "... *Ut quicumque fidelium martyrem sepeliret, sine dalmatica aut colobio purpurato nulla ratione sepeliret.*" Hier bieten sich zwei Übersetzungs- bzw. Deutungsmöglichkeiten an: Braun (Gewandung, 1907, 254) bezieht *dalmatica aut colobio purpurato* auf *martyrem*. Der Brauch, verstorbene römische Bischöfe mit einer Dalmatik zu bedecken, findet sich in einem späteren Verbot Gregors d.Gr. nachgewiesen. Raymond Davis (Book of Pontiffs, 2000, 12) bezieht die Kleidungs Vorschrift auf *quicumque fidelium*, was in seiner Grundaussage recht unwahrscheinlich ist. Vgl. Kolb F., Kleidungsstücke, 1976, 160f.

<sup>1130</sup> Allg. Braun J., Gewandung, 1907, 249ff.

<sup>1131</sup> Lib.Pont., 34, 7: "*Hic constituit ut diacones dalmaticas uterentur et pallia liostima leva eorum tegerentur. Hic constituit ut nullus clericus propter causam quamlibet in curia introiret, nec ante iudicem cinctum causa dicerit, nisi in ecclesia.*" Diese Angabe wird von den allermeisten Wissenschaftler als "verfrüht" angesehen, da das Papstbuch grundsätzlich wenig zuverlässig ist. Doch gerade das Argument, dass das Buch spät (6. Jh.) kompiliert wurde, setzt ältere Quellen voraus, die in diesem Fall zu verändern nicht lohnte. Dagegen bspw. Kolb F., Kleidungsstücke, 1976, 159.

<sup>1132</sup> Quest., 46: "*Quasi non hodie diaconi dalmaticis utantur sicut et episcopi.*" Es wird an dieser Stelle nicht, wie Frank Kolb behauptet (Kleidungsstücke, 1976, 159), explizit von liturgischer(!) Kleidung gesprochen. Dennoch legt die unmissverständliche Forderung die Vermutung nahe, dass es sich die Verordnung auf die Liturgie bezog.

<sup>1133</sup> Ders., Kleidungsstücke, 1976, 158-167.

<sup>1134</sup> Can.Hipp., 37: "*Induti vestimentis albis pulcrioribus, toto populo, potissimum autem splendidis ...*" Lat. Rekon.

auch Material werden angesprochen, definiert und in Relation zur Kleidung des einfachen Gläubigen gesetzt. Qualität und Farbe waren nun offensichtlich essentiell für die Aussage und Bedeutung der Kleider. Die Qualität scheint in erster Linie vom Material abhängig gewesen zu sein.

Joseph Wilpert wollte aus einer Predigt Augustins schließen, dass bis zum 4. Jahrhundert die Tunika aus Wolle gefertigt worden sei, fortan jedoch "*immer aus Leinwand*"<sup>1135</sup>. Wilpert verwies in seiner Argumentation auf eine Predigt des Augustinus, der a.O. anhand eines Kleidergleichnisses bildhaft ein gesundes Verhältnis von Körper und Geist erklärt: Der Körper ist sichtbar (i.e. äußere Kleidung aus Wolle), der Geist ist unsichtbar (innere Kleidung aus Leinen)<sup>1136</sup>. Es bedürfe beider Elemente, um vollständig bekleidet zu sein, das leuchtete dem Zeitgenossen wohl ein. Nun fällt aber auf, dass die Tunika im Gleichnis eben nicht als inneres Kleidungsstück verstanden wird. Es kann folglich auch nicht überraschen, dass Augustinus dieses Kleidungsstück aus Wolle gefertigt beschrieb, was seit jeher Kennzeichen der Überkleider war. Die beste Erklärung ist m.E., dass Augustinus mit der Tunika aus Wolle jenes Kleidungsstück bezeichnete, das sich eben zu dieser Zeit in seiner Bedeutung als Dalmatik von der Tunika abzuspalten begann<sup>1137</sup>. Tatsächlich finden sich bereits im Preisedikt Diocletians eine Reihe von Dalmatiken aufgelistet, wovon gut die Hälfte aus Wolle gefertigt waren. Könnte es sein, dass sich Talartunika und Dalmatik, die sich in ihrer Form kaum unterschieden, in erster Linie durch die Materialwahl unterschieden?<sup>1138</sup>

Es ist unzweifelhaft, dass der Klerus aufgrund der eigenen Rolle während der Messe schönere (*pulcroribus*) und glänzendere (*potissimum splendidis*) Kleider als das Volk tragen sollte<sup>1139</sup>. Farbe und Material der liturgischen Kleider spielten, wie schon in der Bestimmung Papst Silversters, eine zentrale Rolle. Dass nicht nur die Farbe an Aussagekraft gewann, sondern auch die Qualität der sakralen Gewänder, wird von Hieronymus in seinem Dialog gegen die Pelagianer (i.J. 415) bestätigt<sup>1140</sup>. Offensichtlich warfen die Pelagianer der "katholischen" Kirche vor, für die Liturgie zu

---

bei: Haneberg D.J., *Canones*, 1870, 78f. Vgl. arab. Ü.: Riedel W., *Kirchenrechtsquellen*, 1900, 224.

<sup>1135</sup> Aug., *serm.* 37, 6: "*Hoc conicere audeo ex ordine vestimentorum nostrorum. Interiora sunt enim linea vestimenta, lanæ exteriora. ...*" So aber: Wilpert J., *Gewandung*, 1898, 4; ders., *Katakombenmalereien*, 1903, 1, 67f; ebenso Braun J., *Gewandung*, 1907, 71.

<sup>1136</sup> Es wurde bisher übersehen, dass Augustinus hier eine Metapher des Ambrosius aufgreift. Vgl. ders., *fid.* 2, 11.

<sup>1137</sup> Im Übrigen wurde der Begriff Dalmatik von Augustinus m.W. in all seinen Werken nie(!) benutzt. Wenn Sueton von Augustus berichtet (v.Aug. 82), er habe vier Tuniken übereinander getragen, so ist das zum einen sicherlich übertrieben, zum Anderen wird aber deutlich, dass man durchaus mehrere Tunika-ähnliche Kleider übereinander tragen konnte und auch trug. Vgl. Wilpert J., *Katakombenmalereien*, 1903, 1, 87f.

<sup>1138</sup> Dagegen Kolb F., *Kleidungsstücke*, 1976, 153-71.

<sup>1139</sup> Vgl. Zocca E., *Santo Vescovo*, 1997, v.a. 491f.

<sup>1140</sup> Der Hieronymus äußerte sich wiederholt gegen den Kleiderluxus. Bspw. ders., v.Pauli 17; ders., *ep.* 66, 13; 77, 2;

prunkvolle Kleider zu benutzen. Darauf erwidert Hieronymus: "*Woran knüpfst du* (i.e. die Behauptung), *dass der Prunk der Kleider und der Ornamente Gott zuwider sind. Worin besteht, frage ich, die Feindseligkeit gegen Gott, wenn ich eine reine Tunika trage, wenn der Bischof, der Presbyter, der Diakon und die übrigen Mitglieder des althehrwürdigen Klerus bei der Verwaltung des Opferdienstes in weißen Gewändern einherschreiten?*"<sup>1141</sup> Es ist eine regelrechte Apologie der "*vestes et ornamentae*". Nun ist es freilich schwierig aus Apologien allgemeine Erkenntnisse herzuleiten. Immerhin soviel lässt sich unzweifelhaft festhalten, dass ein asketischer Denker zu Beginn des 5. Jahrhunderts die sakrale Gewandung schlicht als "*candidae vestes*" bezeichnete<sup>1142</sup>. Die besondere Qualität, ja der Prunk der liturgischen Gewänder musste gerechtfertigt werden. Offensichtlich war der Prunk der liturgischen Kleider nicht unumstritten<sup>1143</sup>. Mit dem weitläufigen Begriff *ornamentae* bezeichnete Hieronymus mit großer Wahrscheinlichkeit nicht nur die Kleiderapplikationen, wie man ihnen sowohl auf bildlichen Darstellungen (bspw. CIL 5, 1722), als auch in literarischen Quellen (bspw. *passio Perpetuae*) begegnet, sondern Schmuck im weiteren Sinn<sup>1144</sup>. Diese Vermutung legt jedenfalls ein Erlass aus den *statuta ecclesiae antiqua* (etwa 475) nahe, der den Klerikern Schmuck an Kleidung und Schuhen schließlich grundsätzlich verbot<sup>1145</sup>. Auch dies belegt die Suche nach neuen rangverleihenden Gewandelementen, die nicht zuletzt durch ihre besondere Qualität den Widerstand unter anderem der Pelagianer hervorrief.

Für den repräsentativen Gehalt der Qualität von Gewändern spricht, dass gerade der höhere Klerus – die Grenze zum niederen Klerus lag beim Diakonat – ermahnt wurde, zum Gottesdienst weiße, schöne und feierliche Kleider zu benutzen, während für den Bischof die *festiva indumenta* vorausgesetzt wurden. Neben dieser, im Detail schwer nachzuvollziehenden, aber sich immerhin greifbaren Veränderungen in der liturgischen Gewandung, treten aber auch neue Kleidungs-elemente hinzu, andere scheiden aus oder ihre Form wird stark verändert.

Vom hl. Martin von Tours erfahren wir, dass er bei der Feier der Messe über der Tunika ein

---

107, 10; 117, 7; 130, 18. Vgl.: Hier. ep. 27 (gegen nachlässige Kleidung). Ebenso: Aug. ep. 22, 9.

<sup>1141</sup> Hier., c. Pel. 1, 29: "*Unde adiungis: gloriam vestium et ornamentorum deo esse contrariam. Quae sunt, rogo, inimicitiae contra deum, si tunicam habuero mundiozem, si episcopus, presbyter, diaconus et reliquus ordo ecclesiasticus in administratione sacrificiorum candida veste processerint? Cavete, clerici, cavete, monachi; viduae et virgines periclitamini, nisi sordidas vos atque pannosas vulgus aspexerit. Taceo de hominibus saeculi, quibus aperte bellum indicitur et inimicitiae contra deum, si pretiosis atque nitentibus utantur exuviis.*" Vgl. Ü.: Kösel F./Pustet J., BKV 1, 52, 1, 104.

<sup>1142</sup> Vgl. dagegen etwa Righetti M., *Manuale*, <sup>3</sup>1964, 585; oder Pavan V., *Vestments*, 1992, 864.

<sup>1143</sup> Vgl. die Argumentation bei: Adam A., *Liturgie*, <sup>8</sup>2005, 75.

<sup>1144</sup> Dazu oben Kap. 4. 1. 1 und 4. 1. 2.

<sup>1145</sup> Stat. eccl. ant., can. 26(45): "*Clericus professionem suam etiam habitu et incessu probet et ideo nec vestibus nec calceamentis decorem quaerat.*" Vgl. Conc. Agath. (i.J. 506), can. 20.



*amphibalum* (Paenula) trug<sup>1146</sup>. Offensichtlich konnte die Paenula noch so lange sein, dass die darunterliegende Tunika gänzlich verdeckt wurde<sup>1147</sup>. Überraschend ist vor allem, dass die Paenula in der *vita Martini* überhaupt als Teil der liturgischen Kleidung in Erscheinung tritt<sup>1148</sup>.

Allerdings so plötzlich wie es den Anschein erwecken mag, trat die Paenula doch nicht in die christliche Welt<sup>1149</sup>. Schon Tertullian warf seinen Zeitgenossen vor, sie verhielten sich wie die Heiden, wenn sie die Paenula für das Gebet auszögen. Dies kann nichts anderes bedeuten, als dass die Gläubigen während des Gottesdienstes die Paenula tragen sollten, was den Heiden (Stichwort: *capite velato*) nicht möglich war. Hierdurch wurde die Paenula noch lange nicht zu einem typisch christlichen Mantel und schon gar nicht zu einem sakralen Gewand. Dennoch: Die zunehmende Verbreitung und wachsende Beliebtheit, der sich die Paenula seit dem 2. Jahrhundert allgemein erfreute, ist augenscheinlich auch am Christentum nicht vorbeigegangen<sup>1150</sup>. Auch dieser Mantel hatte seinen Ursprung im Osten und war ursprünglich ein langer, dicker Reisemantel<sup>1151</sup>. Offensichtlich konnte sich die Paenula vor allem aufgrund ihres hohen Tragekomforts durchsetzen und verdrängte schließlich selbst die Toga vor Gericht als offiziellen Mantel der Juristen<sup>1152</sup>. Gegen Ende des 4. Jahrhunderts erließen Gratian, Valentinian und Theodosius ein Gesetz, welches das Tragen dieses

---

<sup>1146</sup> Sulp. Sev., dial. 2, 1, 4-12 (zit. A. 339). Dazu Marquardt J., *Privatleben*, 21964, 528; v.a. A.6; Braun J., *Gewandung*, 1907, 152-54; Kolb F., *Römische Mäntel*, in: MDAIR 80, 1973, 150ff; ders., *Paenula*, 1974, 81-101; Potthoff A., *Kleidungsbezeichnungen*, 1992, 71f; Steigerwald G., *Purpurgewänder*, 1999, 193f. Vgl. Wilpert J., *Gewandung*, 1898, 2.

<sup>1147</sup> Nicht überzeugende Argumentation mit Vw. auf diese Stelle für eine broschiierte Tunika bei Wilpert J., *Gewandung*, 1898, 2; 5f. Allg. Steigerwald G., *Purpurgewänder*, 1999, 193f.

<sup>1148</sup> Aus der Paenula ist später die Casula hervorgegangen. Ausf.: Kolb F., *Römische Mäntel*, in: MDAIR 80, 1973, 73-116; v.a. 73f; ders., *Paenula*, 1974, 81-101; Kühnel H., *Bildwörterbuch*, 1992, 182ff.

<sup>1149</sup> Vgl. Tert., orat. 15, 2: "*Ut est quorundam expositis paenulis orationem facere; sic enim adeunt ad idola nationes.*" Ders., apol. 6, 3: "*Nam ne vel hieme voluptas impudica frigeret, primi Lacedaemonii odium paenulam ludis excogitarunt.*" Kolb schlägt gegen der von Hans Hoppe (CSEL 69, 234) bevorzugten Lesart ohne Argument "odium paenulae" vor. Kolb F., *Paenula*, 1974, v.a. 87f; 90. Allg. zuletzt, wenn auch z.T. widersprüchlich Rummel P., *Habitus barbarus*, 2007, 90f.

<sup>1150</sup> Vgl. HA., v.Alex. 27, 4 (erste Verbote). Kolb (*Paenula*, 1974, 81-89) hält diese Angabe als unzuverlässig. Zur Verbreitung der Paenula: Braun J., *Gewandung*, 1907, 246 (von Gallien bis Nordwestindien); Kolb F., *Römische Mäntel*, in: MDAIR 80, 1973, 90 (etwas einschränkend, insgesamt aber zustimmend); Steigerwald G., *Purpurgewänder*, 1999, 191ff.

<sup>1151</sup> 2. Tim., 4, 13; Tert., apol. 6, 3. Krauss S., *Talmudische Archäologie*, 1966, 1, 170; A. 574 wandte sich zu Recht gegen die verbreitete Meinung, dass die Paenula ein typisch röm. Gewand sei. Ausf.: Kolb F., *Paenula* 1974, 93ff. Vgl. Marquardt J., *Privatleben*, 21964, 2, 547.

<sup>1152</sup> Tac., orat.: "*Quantum humilitatis putamus eloquentiae attulisse paenulas istas, quibus adstricti et velut inclusi cum iudicibus fabulamur?*" Vgl. Mart., epig. 2, 90, 2. V.a. Kolb F., *Paenula*, 1974, 83f; 88f.

Mantels in Constantinopel für Beamte gar zur Vorschrift machte<sup>1153</sup>. Lediglich vor Gericht oder im Senat blieb es verpflichtend die Toga zu tragen – Zuwiderhandeln wurde mit Verlust des Standes geahndet. Im alltäglichen Leben war sie der zivile Mantel, der vor allem im Gegensatz zum *Paludamentum*/*Sagum* stand<sup>1154</sup>. Frank Kolb bezeichnete vor diesem Hintergrund die *Paenula* als "*Friedenstracht*" des spätantiken römischen Bürgers<sup>1155</sup>. Es ist in diesem Zusammenhang interessant zu beobachten, dass Augustinus in der *Paenula* nicht irgendeinen zivilen Mantel sieht, sondern den Mantel der Lehrer<sup>1156</sup>. Ich denke, dass der vielseitige Mantel gerade in dieser seiner Bedeutung allmählich den höchsten christlichen Lehrer als Mantel zu dienen begann. Freilich mag auch der höhere Tragekomfort und der Zeitgeist bei dieser Übernahme eine Rolle gespielt haben.

Dennoch wurde die *Paenula* nie zu einem sozialen "Indikator", sondern wurde stets von einfachen Bürgern, Rittern und Senatoren gleichermaßen getragen<sup>1157</sup>. Dies scheint mithin ein Merkmal bischöflicher Paramente bis weit ins Mittelalter hinein gewesen zu sein, die der Form oder dem Namen nach zumeist allgemeiner Kleidungselemente entsprach. Allerdings spielte auch bei der *Paenula* das Material, die Farbe und die Ausstattung eine beinahe ebenso wichtige Rolle für den repräsentativen Gehalt, wie die Form selbst. Dass aber die *Paenula* durchaus von hohem Wert sein

---

<sup>1153</sup> CT. (i.J. 382), 14, 10, 1 (1): "... *Sine exceptione temporis matutini, dumtaxat intra moenia constitutus, nullus senatorum habitum sibi vindicet militarem, sed chlamydis terrore deposito quicquid coloborum ac paenularum induat vestimenta. ... Officiales quoque, per quos statuta complentur ac necessaria peraguntur, uti quidem paenulis iubemus, verum interiorem vestem ad modum cingulis observare, ...*". Vgl. auch: CT. 14, 10, 1, 2f). Viele Wissenschaftler haben übersehen, dass dieses Gesetz nicht für Rom erlassen wurde, sondern für Constantinopel. Vgl. Chron.pasch., an. 419. Vgl. aber bspw. Kolb F., *Paenula*, 1974, 83ff; zuletzt Rummel P., *Habitus Vandalorum*, 2002, v.a. 140. Dagegen ausf. Arce J., *Dress control*, 2005, v.a. 38ff; A. 20 (hier weitere Lit.).

<sup>1154</sup> Ausf. Kolb F., *Paenula*, 1974, 99-103.

<sup>1155</sup> Kolb F., *Paenula*, 1974, 103.

<sup>1156</sup> Aug., conf. 1, 16, 2: "Quis autem paenulorum magistrorum audit aure sobria ex eodem pulvere hominem claustrum et dicentem: 'Fingeat haec Homerus et humana ad deos transferebat; divina mallem ad nos?'" Damit bezeichnete Augustinus freilich eben nicht christliche Lehrer. Wilpert J., *Katakombenmalereien*, 1, 78-83; Braun J., *Gewandung*, 1907, 245f; Kolb F., *Römische Mäntel*, in: MDAIR 80, 1973, 94; 95, v.a. A. 203; 100; 114, v.a. A. 340.

<sup>1157</sup> Sid.Ap., ep. 8, 6, 5: "... *mixtusque turmae censualium(!) paenulorum consuli proximis proximus eram* (i.e. Sidonius)." Die HS sind sich in der Überlieferung dieser seltsamen Formulierung uneins; mehrere denkbare Lesungen sind möglich. Kurze Übersicht bei Anderson W.B., *Sidonius I*, <sup>5</sup>1996, lxxvii-lxix; ders., *Sidonius II*, <sup>3</sup>1997, v.a. 614. Unabhängig davon irrt von Rummel (*Habitus barbarus*, 2007, 92), wenn er von dieser Stelle ableiten möchte, dass "... *Sidonius Apollinaris den Honoratioren die Toga, den normalen Bürger die Paenula zuwies*." Möglicherweise dachte der Autor an die "Anagypha Trajani" auf dem Forum, wo in der Tat eine *donatio* dargestellt ist, wobei vorne Senatoren in der Toga dahinter Bürger mit der *Paenula* bekleidet dargestellt sind. Doch ob diese Situation auf das späte 5. Jh. in Gallien übertragbar ist, muss bezweifelt werden.

konnte, belegen diverse Quellen seit dem 2. Jahrhundert<sup>1158</sup>. Und so kann es nicht verwundern, wenn schließlich auch im Zusammenhang mit der bischöflichen Paenula Stimmen laut wurden, die deren luxuriöse Ausstattung monierten<sup>1159</sup>.

Bis in das 6. Jahrhundert scheinen Episkopat und Beamte, wenigstens im östlichen Teil des Imperium, gleichermaßen die Paenula genutzt zu haben, wobei anhand der schriftlichen Quellen nicht zu erkennen ist, ab wann die Paenula als bischöflich-sakrale Gewandung fungierte<sup>1160</sup>. Erst im 6. Jahrhundert begann man zwischen weltlicher und klerikaler Paenula auch begrifflich zu unterscheiden<sup>1161</sup>. Von dieser Zeit an wurde die Paenula der Kleriker als Casula bezeichnet<sup>1162</sup>. Inwieweit sich weltliche und bischöfliche Paenula unterschieden und wie greifbar die Merkmale waren, lässt sich nicht feststellen.

In den Beschlüssen des Konzils von Laodicea (363-64) findet sich – jedenfalls für den modernen Betrachter – plötzlich das Orarium (Manipel) für die Subdiakone verboten<sup>1163</sup>. Von dieser Regelung waren freilich nicht nur die Subdiakone betroffen, sondern mit ihnen alle tieferen Weihegrade<sup>1164</sup>. Der Begriff Orarium bezeichnete in der antiken Welt im weitesten Sinn eine Art vielseitig verwendetes Tuch, zumeist aus Leinen<sup>1165</sup>. Es konnte als eine Art von Taschentuch in der Hand oder auch um den Unterarm geschlungen getragen werden<sup>1166</sup>. Jedenfalls kann das Tuch nicht über die Art der Benutzung, die sehr vielfältig war, definiert werden. Im besagten Canon tritt uns das Orarium je-

---

<sup>1158</sup> Suet., v. Cal. 52: "... saepe depictas gemmasque indutus paenulas." HA., v. Pert. 8, 2 (Versteigerung einer Paenula des Commodus); v. Claud. 17, 6 (Geschenk Claudius' an Kontrahenten);

<sup>1159</sup> Siehe v. Fulg., 37 (zit.: A. 1200). Dazu ausf. Braun J., Gewandung, 1907, 155-65; 239ff.

<sup>1160</sup> HA., v. Had. 3, 5: "... paenulas amiserit, quibus uti tribuni plebis pluviae tempore solebant, imperatores autem numquam." CT. (i.J. 382), 14, 10, 1 (zit.: A. 1153).

<sup>1161</sup> Für die Paramente setzten sich die Bezeichnungen "Casula" und "Planeta" durch. Braun J., Gewandung, 1907, 149-65; 239-47.

<sup>1162</sup> Die Vita des Cäsarius von Arles (1, 4) erwähnt eine *casula processoria*. Dagegen Berger R., Liturgische Gewänder und Insignien, 1987, 320f.

<sup>1163</sup> Conc. Laod. (i.J. 363-64), can. 22: "*Ministrum non oportet orariis uti nec ostia derelinquere.*" Dass mit "ministri" die Subdiakone gemeint sind, geht aus der Überschrift des vorhergehenden Canon unzweifelhaft hervor ("*De ministerio subdiaconorum*"). Gerade die Wirkung dieses Konzils schließt eine ausschließliche Benutzung im Osten aus. Dagegen Grisar H., Pallium, 1897, 102; 105. Allg.: Duchesne L., Culte chrétien, 1925, 389f.

<sup>1164</sup> Ebda, can. 23: "Quoniam non oportet lectores aut psalmistas orariis uti et sic legere aut psallare."

<sup>1165</sup> Dazu Grisar H., Pallium, 1897, 102ff; Marquardt J., Privatleben, 21964, 485ff; v.a. TLL

<sup>1166</sup> Vgl. Catull 12, 14; 25, 7; Petron 67; Suet. v. Ner. 48; Aug., civ. Dei 22, 8; 51; weitere Belege: TLL 9, 2, 785f. Rossi G. de, Catacombe, in: BullAC 1877, Taf. 11; Bsp. einer rundplastischen Darstellung: Gustav-Lübcke-Museum (Hg.), Ägypten, 1996, 73, Abb. 4; (Ende 3. Jh./Anf. 4. Jh.). Allg.: Marquardt, Privatleben, 21964, 2, 485f.

denfalls als besonders ehrenvolles Utensil im Rahmen der Liturgie entgegen<sup>1167</sup>. Noch mehr: Das Orarium ist, diesem Erlass nach zu urteilen, im Rahmen der Liturgie ein Statussymbol, dessen Benutzung exakt den niederen vom oberen Klerus trennt. Allerdings war das Orarium nicht, wie allgemein angenommen wird, ein liturgisches Kleidungselement im engeren Sinn<sup>1168</sup>. Vielmehr handelte es sich um ein vielseitiges, praktisches und unspezifisches Tuch, das möglicherweise sogar unter verschiedener Bezeichnung früh Eingang in die Liturgie fand, wo es vor allem benutzt wurde, um die heiligen Schriften und Geräte nicht direkt mit den Händen zu berühren<sup>1169</sup>. In seiner Studie wird Joseph Braun, der den unspezifischen Charakter des Tuches wohl erkannte, dieser Tatsache mitnichten gerecht, wenn er dieses Tuch einfach mit der Stola (und ihren verschiedenen Bezeichnungen) gleichsetzt: Die Stola ist seit jeher klar als Kleidungselement zu erkennen und allein schon deshalb weit eher mit dem Amikt zu vergleichen<sup>1170</sup>. Entgegen der allgemeinen Vorstellung wurde m.E. das Orarium auch im Konzil von Laodicea als Tuch und nicht als Kleidungsstück angesprochen, wie der vorangehende Canon des selben Konzils glaubhaft macht. Liest man die beiden Canones zusammen, so wird klar, dass dem Subdiakon nicht nur das Orarium verboten wurde, sondern schlüssigerweise eben auch "*ingredi et contingere vasa dominica*"<sup>1171</sup>. Akzeptiert man den Zusammenhang der beiden Erlasse, so bedeutet dies: Nicht das Orarium an sich zeigte den Status des kirchlichen Ranges während der Messe an, sondern ursprünglich die kultischen Handlungen, die die Benutzung des Orariums erforderlich machten und die ausschließlich dem oberen Klerus erlaubt waren. Zugleich wird aus dem Canon erkennbar, dass das Orarium (noch) nicht Teil der liturgischen Gewandung war<sup>1172</sup>.

Eine Bestimmung, die der *liber Pontificalis* Bischof Silvester (314-335) zuschreibt, verfügt, dass

---

<sup>1167</sup> Dass es sich um den liturgischen Rahmen handelt, belegt die Exaktheit der Vorschrift, was für den außerliturgischen Rahmen nicht vorstellbar ist; ebenso die Tatsache, dass im vorausgehenden Canon (21) ganz deutlich das Verhalten des Subdiakons während der Messe normiert wurde.

<sup>1168</sup> Es irrt sich Leo Kozelkas (Fulgentius, 1934, 87, A. 1), wenn er allg. behauptet: "*Das Wort orarium war auch in Spanien und selbst in Rom als Bezeichnung für das bischöfliche Pallium gebräuchlich.*" Vgl. dagegen: Hier., comm.Ez. 158.

<sup>1169</sup> Ähnlich bereits: Wilpert J., Gewandung, 1898, 51-54; dagegen Braun J., Gewandung, 1907; 6; 256; 517ff; 608-19.

<sup>1170</sup> Keine Darstellung ist so komplett wie jene Brauns – deshalb: ders., Gewandung, 1907, 517ff; 543ff; 554ff; 563ff; 569ff; 608ff. Dazu siehe auch Duchesne L., Origine, 1925, 390ff. Aufschlussreich: TLL 1, 1899ff.

<sup>1171</sup> Conc. Laod. (i.J. 363/364), can. 21.

<sup>1172</sup> So aber Grisar H., Pallium, 1897, 102f; Wilpert J., Gewandung, 1898, 51ff; Duchesne L., Culte chrétien, 1925, 410ff.

die Diakone "*pallea linostea leva eorum tegetur*."<sup>1173</sup> Es wurde verschiedentlich versucht in den *pallea* die liturgischen Pallia, zu erkennen. Dass diese Vermutung nicht angeht hat bereits Hartmann Grisar richtig erkannt und festgehalten, dass es sich hierbei um eine Art von Handtuch gehandelt haben muss, das dem Orarium oder Sudarium in Funktion und Form ähnlich war<sup>1174</sup>. Was jedoch unabhängig von der Bezeichnung dieses Utensils auffällt, ist sein repräsentativer Gehalt, der ganz klar die niederen von den oberen Weihegraden trennt. Mit aller gebotenen Vorsicht möchte ich also die Vermutung äußern, dass beide Begriffe ein und denselben Gegenstand benennen. Diese Deutung würde auch erklären, weshalb sich ab einem nicht genauer bestimmbar Zeitpunkt keine *pallea* mehr belegen lassen, während die *oraria* Bestand hatten. Wenn Papst Zosimus (417-418), den Diakonat erneut zur obligatorischen Benutzung des Orarium/Palleum ermahnte, so darf dies mitnichten als ein Prestigeverlust des Orarium gedeutet werden<sup>1175</sup>. Es muss dies vielmehr als Ermahnung verstanden werden, die heiligen Gefäße auch fürderhin nicht mit bloßen Händen anzufassen<sup>1176</sup>.

Das Orarium hat jedenfalls für den gesamten Untersuchungszeitraum unserer Studie seinen praktischen Aspekt – neben seinem repräsentativen Gehalt – nie verloren. Demgegenüber hat sich das Orarium im Osten seit etwa der Mitte des 5. Jahrhunderts zu einem funktionslosen Weihegradabzeichen gewandelt, wie Isidor von Pelusium bezeugt<sup>1177</sup>. Dieser Wandel lässt sich im Westen aber erst seit der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts nachweisen<sup>1178</sup>.

Wie schon anderwärts festgestellt werden konnte, so gilt auch für das Orarium, dass es weiterhin auch von einfachen Bürgern genutzt wurde und sich weder in Form noch Bezeichnung von jenem

---

<sup>1173</sup> Lib.Pont., 34, 4. Zit. oben: A. 1131.

<sup>1174</sup> Der Begriff Pallium wurde durchaus auch allg. für "Hülle" im weitesten Sinn genutzt. Trotzdem ist a.O. von *pallea* die Rede; dass es sich aber nicht um eine falsche Konjektur handelt, die sich in der Überlieferung eingeschlichen hat, belegt: lib.Pont., 43, 1. Grisar H., Pallium, 1897, 105 (deutet den Begriff m.E. allg. richtig als eine Art Tuch, allerdings benennt er es als Pallium).

<sup>1175</sup> Lib.Pont., 43, 1. Es ist freilich denkbar, dass der Kompilator aus Versehen diesen Erlass zweifach "vergeben" hat, worauf die identische Formulierung hindeuten könnte.

<sup>1176</sup> Vgl. Conc. Tol. (i.J. 633), can. 40. Dagegen aber Braun J., Gewandung, 1907, 618ff.

<sup>1177</sup> Isid.Pel., ep. 1, 1. Das Omophorion ist hier gleichzusetzen mit dem Pallium, da dieses aus Leinen bestand, während das Orarium aus Wolle war. Näheres bei Braun J., Gewandung, 1907,

<sup>1178</sup> Conc. Aur. (i.J. 511), can. 10 (zit.: A. 1195). Conc. Brac. (i.J. 563), can. 9 (Diakon trägt das Orarium über der Tunika auf der linken Schulter). Dagegen Duchesne L., Culte chrétien, 1925, 378-380 (Orarium erst seit 10. Jh. in der Liturgie).

Stoff unterschied, der vom Klerus während der Liturgie genutzt wurde<sup>1179</sup>. Genauso verhält es sich auch mit dem Orarium und dem Sudarium, die weiterhin von jedermann im Alltag benutzt wurden. So stellt etwa Hieronymus fest, es sei nichts besonderes, ohne ein Taschen- oder Schweiß Tuch auszugehen, wenn man das Geld in der Tasche habe, sich ein solches zu kaufen<sup>1180</sup>. Damit wird uns einmal mehr die grundsätzliche Problematik verdeutlicht, dass alltägliche Kleidungselemente oder Gebrauchsgegenstände in einem langsamen Prozess von der Liturgie vereinnahmt werden konnten, indem sie zuerst parallel sowohl im Alltag als auch in der Liturgie, später dann ausschließlich im kultischen Rahmen Verwendung fanden.

Paulinus Nolanus beschreibt dem Sohn eines Freundes Cytherius in der Form eines *carmen* die Vorzüge des Bischofsamtes. Indem er einerseits Bilder aus dem Alten Testament evoziert, andererseits den größten Teil der benutzten Termini aus dem weltlichen Vokabular entlehnte, versuchte er dem jungen und offensichtlich weltoffenen Mann die klerikale Laufbahn als Lebensziel schmackhaft zu machen<sup>1181</sup>. Jedenfalls, so verspricht Paulinus, würde er zum Princeps der königlichen (i.e.: göttlichen) Güter und zum Praefekten des großen Hauses (i.e.: Kirche). Er würde eine Stola aus Byssus tragen und Torques aus Gold<sup>1182</sup>. Die Anspielungen sind schwierig zu erklären und möglicherweise liegt Joseph Braun mit seiner Argumentation über Durandus (1275-1335) richtig, allein ein stichhaltiger Beweis ist dies nicht<sup>1183</sup>.

---

<sup>1179</sup> Bspw. Paul.Med., v.Ambr. 48, 3.

<sup>1180</sup> Hier., ep. 52, 9: "*Vestes pullas aequae vita ut candidas; ornatus et sordes pari modo fugiendae, quia alterum delicias, alterum gloriam redolet. Non absque amictu lineo incedere, sed pretium vestium linearum non habere laudabile est; alioquin ridiculum et plenum dedecoris referto marsuppio, quod sudarium orarium que non habeas, gloriari.*" Joseph Braun (Gewandung, 1907, 46) versteht die Stelle anders: "*Hieronymus redet ... von einem Amikt, den er gleich darauf sudarium orariumque(sic!) nennt.*"

<sup>1181</sup> Paul.Nol. carm. 24, 775-814: "*Possessionis regiae princeps eat / praefectus in magna domo, / stolam sed iste byssinam et torquem aureum / gerat, apta Christo insignia; / textam supernae gratiae vestem induat, / stolatus innocentia. / Contexta bysso vestis inruptam fidem / signat valenti stamine; / nam fila byssi fortiora et sparteis / feruntur esse funibus. ... Haec inter idem dona sumat, regii / insigne iuris, anulum, / comptus que trino trinitatis munere / curru vehatur regio. ... Sed ante digna largietur pignora, / ut regiis insignibus / ornatus altum regis ascendas thronum / reseres que regales penus, / sapientiae monile, gloriae stolam / fidei que gestans anulum.*"

<sup>1182</sup> Byssus ist ein besonderer Stoff, der v.a. in jüdischen Tradition eine zentrale Rolle spielt. Doch im Christentum wird der Begriff häufig benutzt um besonders glänzende, weiße Stoffe zu bezeichnen. Belege: TLL 2, 2266f. Zur "Torqueskrönung" der Kaiser: Treitinger O., Kaiser- und Reichsidee, 1956, 21, A. 55.

<sup>1183</sup> Folgendes schreibt Durandus (rat. 1, 3, 5) zur Stola: "*Man beachte, daß von Alters her die Stola ein weißglänzendes Kleid war, ... nachdem man anfing die Albe zu tragen, wurde sie in einen torques umgewandelt.*" Ü. aus: Braun J., Gewandung, 1907, 610; ausf. ebda 608-19.

Der Amikt (i.e.: Stola) scheint nach Aussage des Paulinus spätestens ab dieser Zeit ein auszeichnendes Kleidungselement für das Bischofsamt gewesen zu sein, denn für kein geringeres Amt versuchte er den jungen Mann zu begeistern<sup>1184</sup>. Seiner Form und möglicherweise auch der Funktion nach weist der Amikt Ähnlichkeiten mit dem Orarium auf<sup>1185</sup>. Dies ist wahrscheinlich der Grund weshalb die beiden Begriffe in der Literatur zum Teil synonym benutzt werden<sup>1186</sup>. Doch im Gegensatz zum Orarium war der Amikt unmissverständlich ein Kleidungsgegenstand<sup>1187</sup>. Der Amikt war ein Stofftuch, der um die Schultern gelegt oder geknotet wurde, und der von dort auch über den Kopf gezogen werden konnte. Diese Form der *velatio* war bereits in vorchristlicher Zeit in Usus und setzte sich auch in der Folgezeit fort<sup>1188</sup>. Ambrosius war der erste, der den Amikt als Teil der priesterlichen Kleidung bezeichnete: "*Dieses ist also das kostbare Gewand, von wertvollen Steinen verziert, dies ist der Amikt des Priesters, ...*"<sup>1189</sup>

Etwa zur gleichen Zeit erwähnt auch Hieronymus den Amikt<sup>1190</sup>. Allerdings schien der Amikt für diesen Autor ein Kennzeichen mönchischer Gewandung gewesen zu sein, was vor dem Hinter-

---

<sup>1184</sup> Vgl. dagegen die Begriffserklärung bei: Grisar H., *Pallium*, 1897, 101-6 (scheint Manipel mit dem Tuch, das wir hinter dem Begriff Orarium erkennen, gleichzusetzen); Braun J., *Gewandung*, 1907, 45; 565f.

<sup>1185</sup> Allg.: Braun J., *Gewandung*, 1907, 46.

<sup>1186</sup> Man hat als Beweis v.a. auf einen Brief des Hieronymus (ep. 52, 9; zit.: A. 1180) verwiesen. Dies gibt die Stelle nicht her; die beiden Begriffe werden in einer hypothetisch stattfindenden Geschichte verglichen bzw. aufgezählt, mehr aber auch nicht. V.a. Braun J., *Gewandung*, 1907, 45f; (die hier angeführten Vw. auf bildliche Darstellungen vermögen nicht die von Braun postulierte Synonymität folgender Begriffe zu belegen: *amictus*, *focale*, *palliolum*, *pallium*, *mappula* und *orarium*). Der Gegensatz zwischen Orarium und Amikt wird jedoch deutlich durch: Ambr., exc.fratr.Sat. 1, 43 (der ungetaufte Satirus band sich anbl. vor dem Ertrinken das Sakrament eingerollt in ein Orarium mit einem anderen Orarium um den Hals; hieraus wird die Vielseitigkeit des Orarium erkenntlich); vgl. ebda 2, 78. Weitere Vw.: TLL 9, 2, 875f. Dagegen Amikt: Aug., civ.Dei 16, 41.

<sup>1187</sup> Hier., ep. 52 9 (implizite Aussage: Amikt ist leinenes Kleidungsstück; zit.: A. 1091). Allg. TLL 1, 1899ff.

<sup>1188</sup> Verg., Aen. 3, 545 (verhüllte sein Haupt vor dem Altar mit Amikt); Ov., met. 10, 1 (*velatus*: eingehüllt?); Hor., carm.mens. 1, 5 (umgebunden); 1, 41 (priesterlicher Amikt); etc. Weitere Belege: TLL 1, 1899f.

<sup>1189</sup> Ambr., fid. 2, 10-14: "*Hoc igitur est illud vestimentum praetiosis lapidibus adornatum, hic veri amictus est sacerdotis, haec vestis nuptialis, hic textor propheticus, qui bene noverit ista contexere. ... Bona enim et illa, quae textrinum indumenti sacerdotalis ostendit, vel lex scilicet vel ecclesia, quae binas vestes fecit viro suo, sicut scriptum est: unam operis, alteram mentis, fidei intexens factorum que velamina. ... Sive ergo mentis fidei praecedenti concinentia corporis facta subnectas, sive facta praecedant et fides adstipuletur comes religiosa factorum, hic religiosi ornatus antistitis, hoc velamen est sacerdotis.*" Ambr. ep. 22, 9. Vgl. Zur Kleidermetapher siehe zuletzt Leutzsch M., *Kleidung*, 2005, 31f; (weiter Lit.).

<sup>1190</sup> Hieronymus zählt den Amikt zu den Kleidungselementen, die einem Mönch bei Eintritt in ein Kloster ausgehändigt werden sollten. Hier., trans.Pach. 4; vgl. ders., ep. 64, 16.

grund, dass gerade dieser Zeit die mönchische Kleidung sich nachweislich von der (durchschnittlichen) bischöflichen unterschied, einigermaßen befremdend wirkt<sup>1191</sup>. Bei genauer Betrachtung fällt aber auf, dass Ambrosius mit dem Begriff Amikt konkret ein Schultertuch bezeichnete, da er ihn mit dem jüdischen Ephod vergleicht<sup>1192</sup>. Hieronymus hingegen scheint *amictus* im weiteren Sinn für (Mantel-) Umwurf zu benutzen<sup>1193</sup>. Für Ambrosius ist der Amikt ein auszeichnendes Gewandstück, das wohl in der Liturgie getragen wurde, während es im Sprachgebrauch des Hieronymus ein rein praktisches Kleidungselement gewesen zu sein scheint<sup>1194</sup>.

Die ersten Belege einer exklusiven, sakralen Gewandung, die sich in ihrer Form und Bezeichnung von der Alltagskleidung unterschied, finden sich in den schriftlichen Quellen erstmals im späten 5. und frühen 6. Jahrhundert. Vor allem Aussagen und Bestimmungen zur mönchischen Kleidung sind dabei aufschlussreich. So wurde im Konzil von Orange im Jahr 511 festgeschrieben, dass Mönchen im Kloster die Benutzung des Orarium verboten sei<sup>1195</sup>. Damit hat das ursprünglich rein funktionale Tuch diesen seinen Charakter zu Gunsten eines exklusiv repräsentativen aufgegeben. Und Isidor legte in seiner Mönchsregel weiter fest, dass das Orarium, der Byrrus und die Planeta von Mönchen weder gemacht, noch benutzt werden dürften<sup>1196</sup>. Erst mit diesen Erlassen kann man m.E. von einer bischöflich distinktiven Kleidung sprechen, denn dass Isidor diese mit seinem Verbot im Sinn hatte, liegt auf der Hand.

Neben der Ausgestaltung einer differenzierten und differenzierenden Gewandung nahmen freilich auch die Reglementierungen zum Erscheinungsbild des Klerus zu. So gibt ein weiterer Canon der *statuta ecclesiae antiqua* Aufschluss über die Haartracht des Klerus, denn selbst diese wurde zu dieser Zeit geregelt: "*Clericus nec comam nutriat, nec barbam.*"<sup>1197</sup> Es versteht sich von selbst, dass auch die Haartracht zum repräsentativen Gesamtbild beitragen musste, zumal der Klerus augen-

---

<sup>1191</sup> Ambr., ep.ex.coll. 14(63), 71. Später: V.Fulg. 6, 18.

<sup>1192</sup> Krauss S., Talmudische Archäologie, 1966, 165, A. 513;

<sup>1193</sup> Hieronymus' summarische Begriffsbenutzung benannte alle mantelartigen Umwürfe. Braun (Gewandung, 1907, 44f) kommt zu einem anderen Ergebnis, lässt aber die Aussage des Ambrosius unberücksichtigt. TLL, 1, 1899ff. Zuletzt Potthoff A., Kleidungsbezeichnungen, 1992, 67-70.

<sup>1194</sup> Ambr., fid. 2, 10 (zit.: A. 1189); ebda 2, 13. Joseph Braun vermutete (Gewandung, 1907, 47): "*Das liturgische Schultertuch (amictum) begegnet uns mit Sicherheit erst im Verlauf des 8. Jahrhunderts.*" Jedenfalls wird bis zum 6. Jh. der Begriff *amictus/um* meist sehr unspezifisch benutzt. Dazu zuletzt Potthoff A., Kleidungsbezeichnungen, 1992, 67ff.

<sup>1195</sup> Conc. Aur. (i.J. 511), can. 10: "*Monacho uti orarium in monasterio ... non liceat.*"

<sup>1196</sup> Isid., reg.monac. 12, 2.

<sup>1197</sup> Stat.eccl.ant., can. 25(44): "*Clericus nec comam nutriat nec barbam radat.*"



scheinlich in zunehmendem Maß genormt in Erscheinung trat.

Am Ende der Entwicklung der Paramente steht die *vita Fulgentii*<sup>1198</sup>. Ferrandus – der wahrscheinliche Autor der anonym überlieferten Vita – verortet die Lebensbeschreibung des Bischofs von Ruspe (468-533) unverkennbar in die Reihe der Bischofsbiographien, was den Wert der ausführlichen Kleidungsbeschreibungen stark reduziert<sup>1199</sup>. Am Anfang der Vita Fulgentii beschreibt der Autor die Schwierigkeiten des Fulgentius den großen Schritt von einer erfolgsversprechenden weltlichen Laufbahn hin zu einer klerikalen zu tun<sup>1200</sup>. Doch schließlich habe Fulgentius gewünscht, schnellstens seine Kleidung zu wechseln<sup>1201</sup>. Der Wechsel von der einen Karriere zur anderen konnte also bildhaft bereits mit einem Kleiderwechsel ausgedrückt werden<sup>1202</sup>. Dass nun Fulgentius, einmal zum Bischof gewählt, seine (neue) Kleidung beinahe nie wechselte, Sommer wie Winter gleich bekleidet einherging, dass er nicht aufhörte sich bescheiden zu verhalten, all diese Verhaltensweisen müssen spätestens seit Martin von Tours als topisch angesehen werden<sup>1203</sup>. "*Nie stand sein Sinn nach kostbaren Kleidern, ...*" schreibt sein Biograph gleichsam als Beweis seiner *humilitas*, was weniger über seine tatsächliche Kleidung aussagt, als vielmehr über die Gewohnheiten des

---

<sup>1198</sup> Eno R.B., Ferrandus and Facundus, in: StPatr 15, 1984, 291-96; Elm E., Macht der Weisheit, 2003, 183ff.

<sup>1199</sup> Zur Autorenschaft: Isola A., Sulla paternità della Vita Fulgentii, in: VetChr 23, 1986, 63-71.

<sup>1200</sup> Joseph Braun verweist zwar auf v.Fulg. 18, 37 (Gewandung, 1907, 67), meint jedoch bestimmt ebda 15, 37: "*Nec ita factus est episcopus, ut esse desisteret monachus: sed accepta pontificis dignitate, professionis praeteritae servavit integritatem. Servata vero professionis integritate plus ornavit pontificis dignitatem. Numquam denique pretiosa vestimenta quaesivit, aut cotidiana jejunia praetermisit, aut conditos suaviter cibos, vel inter hospites manducavit, aut discumbendo saltem requiescere et resolvere rigidum propositum voluit; sed una tantum vilissima tunica, sive per aestatem, sive per hiemem est patienter indutus. Orario quidem, sicut omnes episcopi, nullatenus utebatur; pellicio cingulo tanquam monachus utebatur. Sic studio humilitatis ambitionem vestium fugiebat, ut nec ipsa calceamenta suscipiens clericorum aut ultimis caligis in tempore hiemis aut in tempore aestatis caliculis simpliciter uteretur. Intra monasterium sane interdum soleas accipiebat, frequenter nudis pedibus ambulabat. Casulam pretiosam, vel superbi coloris, nec ipse habuit, nec monachos suos habere permisit. Subtus casulam, nigello vel lactinio pallio circumdatus, incessit. Quando temperies aeris invitabat, solo pallio intra monasterium est coopertus. Scapulis vero nudis numquam a nobis visus est, nec deposito saltem cingulo somnum petivit.*"

<sup>1201</sup> V.Fulg. 2, 8 (PL 65, 117): "*Mutare gestiens habitum, ne vel amicaliter ad se venientes pati cogeretur cum quibus diu nequiter vixerat.*"

<sup>1202</sup> Die Vita bestätigt aber auch – zumindest für Rom –, dass die Stände nach wie vor an ihrer Kleidung zu erkennen waren. Siehe v.Fulg. 6, 27.

<sup>1203</sup> V.Fulg., 15, 37 (zit.: A. 1200). Braun (Gewandung, 1907, 67) schließt aus dieser Textstelle, dass es in Afrika noch keine[] liturgische Tunika gegeben haben könne. Vgl. Conc. Brac. (i.J. 563), can. 11 (selbst Lektoren sollten nicht in "weltlichen" Kleidern vortragen).

Episkopats im Allgemeinen<sup>1204</sup>. Dieses außergewöhnliche Verhalten beschreibt die private Kleidung, während die liturgische Kleidung als selbstverständlich vorausgesetzt wird. Doch selbst über diese Konvention setzte sich Fulgentius hinweg: Die Herzen muss man für den Opferdienst wechseln, nicht die Kleider. Im Gegensatz zu den übrigen Bischöfe benutzte Fulgentius nicht das Orarium. Aus der Behauptung: "*Casulam pretiosam, vel superbi coloris, nec ipse habuit, ...*" muss man schließen, dass sich auch in Afrika die purpurfarbene Casula schon allgemein durchgesetzt hatte. Kurz darauf lesen wir im Text: "*Subtus casulam, nigello vel lactinio pallio circumdatus, incessit.*" Das hier beschriebene Pallium war bereits zu einem rein repräsentativen, schmalen Stoffstreifen verkommen. Zugleich scheint der Autor aber auch das Pallium in seiner ursprünglichen Form als Mantel gekannt zu haben; m.E. soll die Erwähnung dieses längst außer Gebrauch geratenen Mantels wahrscheinlich zeigen, dass der Bischof einen sehr alten Mantel benutzte. Zuletzt werden in der Vita Fulgentii seine Schuhe beschrieben. Selbst die (einfachen) *calceamenta*, wie sie der Klerus benutzte, waren ihm schon zu aufwendig, sodass er im Winter *caligae* und im Sommer *caliculae* an seinen Füßen trug<sup>1205</sup>. Im Kloster selbst trug er bisweilen nur Sandalen oder ging sogar barfuß – beides steht bildersprachlich für Asketentum und zeichnet auch die Apostel und die Heiligen aus.

#### 5. 1. 2. Die Entwicklung anhand bildlicher und archäologischer Zeugnisse

Aus der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts ist ein Fresko in der Katakomben hl. Petrus und Marcellinus im Bereich *Ad duas Lauros* (RC Lau 78-1) erhalten, das eine Taufe darstellt<sup>1206</sup>. Da die Taufe auch im 4. Jahrhundert grundsätzlich dem Bischof vorbehalten blieb und nur in Ausnahmefällen von einem Presbyter im Auftrag des Bischofs geleitet werden konnte, ist davon auszugehen, dass hier ein Bischof dargestellt ist<sup>1207</sup>. Die Komposition des Bildes entspricht den Taufdarstellungen des 3. Jahrhunderts<sup>1208</sup>. Der Bischof trägt ein weißes Pallium und eine ebenso weiße *tunica talaris*

---

<sup>1204</sup> V. Fulg., 15, 37. Die Zuneigung der Menschen für den hl. Fulgentius war nicht zuletzt aufgrund seiner schlichten Kleider so groß. Siehe ebda 14, 36: "*Nimis autem gratissimus viri sapientis aspectus, favores populi suffragantis agebat; et a quocumque tunc videbatur incognitus, humilitate vestium blandus, modesto que incessu venerabilis habebatur.*" Und ebda 15, 37.

<sup>1205</sup> Vgl. Conc. Mat. (i.J. 581), can. 5: "*Ut nullus clericus sagum aut vestimenta vel calciamenta saecularia ... induere praesumat.*"

<sup>1206</sup> Auch "*cubiculo delle due agapi*" genannt. Wilpert J., Katakombenmalereien, 1, 260; 2, Taf. 57; 58,1; v.a. Guyon J., Topographie et Chronologie, 1987, 125ff (Datierung); Deckers J./Mietke G./Seeliger H.R. (Hgg.), Santi Marcellino e Pietro, 1987, 1, 344; 348.

<sup>1207</sup> Vgl. Trinci Cecchelli M., Art. Vestiario, 1983, v.a. Sp. 3578.

<sup>1208</sup> Siehe oben Kap. 4. 1. 3.

*manicata*. Die Tunika ist mit Streifen verziert, während das Pallium eine I-förmige Applikation am unteren Saum aufweist.

In der selben Katakombenmalerei (RC Lau sog. *cubiculum 3*) hat sich eine weitere Taufszene aus dem 4. Jahrhundert erhalten geblieben, die den Bischof in einem weißen Pallium und einer langärmeligen, weißen Tunika wiedergibt<sup>1209</sup>.

Die nun schon bekannte Darstellungsweise des Bischofs im liturgischen Kontext finden wir genauso auf einem Fresko in der Katakombenmalerei der Domitilla (Arkosol 29), das ebenfalls in die erste Hälfte des 4. Jahrhunderts datiert wird<sup>1210</sup>. Wiederum ist eine Taufe dargestellt und auch wenn das untere Ende des Freskos zerstört ist, kann man unschwer an der Haltung der Arme erkennen, dass der Bischof ein Pallium über einer langärmeligen Tunika oder einer Dalmatik trägt.

Diverse Sarkophagdarstellungen bestätigen die stereotypen Bischofsdarstellungen. Ein Sarkophagfragment aus Rom, das in das erste Viertel des 4. Jahrhunderts datiert wird, zeigt einen nach links gewandten, bärtigen Mann, der auf einer Kathedra mit *suppedaneum* sitzt<sup>1211</sup>. Er ist mit einem Pallium und einer langen Tunika bekleidet und hält in seiner Linken wohl eine zusammengerollte Buchrolle<sup>1212</sup>. Vor ihm stehen zwei männliche Gestalten. Es wurde vermutet, hier handle es sich um eine mythologische Darstellung (Opfer Abels). Dieser Deutung ist nicht zuzustimmen. Es handelt sich hier ganz augenscheinlich um eine Lehrszene, die sowohl in den liturgischen als auch in den außerliturgischen Rahmen angesiedelt werden kann<sup>1213</sup>. Dennoch ist davon auszugehen, dass hier der Bischof als oberster Lehrer und Garant der rechten Glaubensüberlieferung dargestellt ist.

Ein Sarkophag aus Rom, der aus der Zeit um 330 stammt, weist eine interessante Darstellung auf<sup>1214</sup>. In der linken Ecke sitzt ein bärtiger Mann auf einer mit einem Tuch bedeckten Kathedra mit *suppedaneum*. Er ist mit Pallium und langer Tunika bekleidet und legt einem Schaf, das ihm ein Hirte hinreicht die Hand auf den Kopf. Die Darstellung steht in metaphorischer Weise für eine

---

<sup>1209</sup> Weshalb Joseph Wilpert in dieser Abbildung Christus erkennen möchte, ist nicht nachvollziehbar. ders., Katakombenmalereien, 1903, 1, 260f; 2, Taf. 73; dagegen die Beschreibung bei Deckers J./Mietke G./Seeliger H.R. (Hgg.), Santi Marcellino e Pietro, 1987, 1, 344.

<sup>1210</sup> Abb.: Wilpert J., Katakombenmalereien, 1903, 1, 261; 2, Taf. 228, 2.

<sup>1211</sup> Wilpert J., Sarcophagi, 1929, 1, 111; 2, 229; 230 Taf. 102, 4; 191, 5; Bovini G./Brandenburg H., Repertorium. Rom und Ostia, 1967, 1, 389f; 2, Taf. 149.

<sup>1212</sup> Dass es sich bei der Buchrolle um ein Diptychon handeln könnte, ist – der christliche Kontext und die weitgehend akzeptierte Entstehungszeit vorausgesetzt – auszuschließen. Vgl. Bovini G./Brandenburg H., Repertorium. Rom und Ostia, 1967, 1, 389f.

<sup>1213</sup> Vgl. bereits oben Kap. 4. 1. 2.

<sup>1214</sup> Bovini G./Brandenburg H., Repertorium. Rom und Ostia, 1967, 1, 404 (Nr. 965, 1 mit älterer Lit.); 2, Taf. 155.

Taufe. Dem Bischof als obersten Hirten einer Gemeinde wird (vom Diakon) ein neues Gemeindeglied zugeführt, dem er letztinstanzlich den Segen der Taufe erteilt.

Ein Sarkophag, der sich heute im Musée d'Archéologie in Narbonne befindet und der stadtrömischen Werkstädten zugerechnet wird, zeigt eine sogenannte "Petrus-Lese-Szene"<sup>1215</sup>. Es ist freilich von einigem Interesse zu verfolgen, wie sich die Darstellungen der Apostel, namentlich des Petrus, ikonographisch verfestigen, drücken sie doch, mit zunehmender zeitlicher Distanz, immer mehr den Blick des Künstlers auf die Vergangenheit aus. Petrus ist mit einem Pallium und einer langen Tunika bekleidet und trägt Sandalen an den Füßen<sup>1216</sup>. In den Händen hält er eine Buchrolle und liest daraus vor. Er sitzt auf einer geflochtenen Kathedra mit hoher Lehne. Zwei Soldaten, einer hinter und einer vor ihm, rahmen die Figur des Apostels gewissermaßen ein. Dass Petrus Sandalen trägt, seine Kathedra noch schlicht geflochten ist und noch kein Bema besitzt, das alles muss durch die Augen der Zeitgenossen gesehen werden: Hier ist ein Bischof längst vergangener Tage dargestellt. Es war den Zeitgenossen durchaus bewusst, dass der Anfang des Christentums recht bescheiden war – und so stellte man auch die frühen Bischöfe bescheiden dar.

Doch seit dem späten 4. Jahrhundert lässt sich ein gravierender Wandel in den Aposteldarstellungen beobachten. Immer deutlicher nähern sich die Leseszenen mit Aposteln nun den Darstellungen des thronenden Christus älterer Kunstwerke an, während der thronende Christus in immer prächtigeren Farben und Kleidern dargestellt wird<sup>1217</sup>. Genauso verhält es sich mit anderen Christusdarstellungen. Um nur ein weiteres Beispiel anzuführen: In der Katakomben *Ad duas Lauros* (RC Lau 65-2) findet sich in einem Arkosol eine Darstellung aus mittelconstantinischer Zeit<sup>1218</sup>. Für sich alleine genommen müsste man in der Darstellung eine Taufe durch einen Bischof erkennen<sup>1219</sup>. Doch der Kontext beweist, dass es sich um eine Episode aus dem Leben Jesu handelt<sup>1220</sup>: Die Heilung der gekrümmten Frau<sup>1221</sup>. Für uns ist interessant zu beobachten, dass die zeitgenössischen Künstler

---

<sup>1215</sup> Diese Darstellungen häufen sich in auffallender Weise im 4. Jahrhundert. Bovini G./Brandenburg H./Christern-Briesnick B., Repertorium, 2003, 173f; (Nr. 359); Taf. 88, 4f. Vgl.: ebda 23ff; (Nr. 32); Taf. 13, 5; 247f; (Nr. 515); Taf. 125, 4.

<sup>1216</sup> Bovini G./Brandenburg H./Christern-Briesnick B., Repertorium, 2003, Taf. 88, 4f.

<sup>1217</sup> Vgl. die Darstellung des thronenden Christus in Florenz (ca. 310): Bovini G./Brandenburg H./Dresken-Weiland J., Repertorium, 1998, 3ff; (Nr. 10); Taf. 3, 10; Perugia (ca. 350): ebda 40ff; (Nr. 123), Taf. 44, 1. Dazu bes.

<sup>1218</sup> V.a. Deckers J./Mietke G./Seeliger H.R. (Hgg.), Santi Marcellino e Pietro, 1987, 1, 312-18.

<sup>1219</sup> Deckers J./Mietke G./Seeliger H.R. (Hgg.), Santi Marcellino e Pietro, 1987, Abb. 65b (Zeichnung).

<sup>1220</sup> Ausschlaggebend für die Deutung der Bilder ist das Bild der "Blutflüssigen". Gute Abb. bei: Fink J., Katakomben, 1997, 43, Abb. 63c.

<sup>1221</sup> Fink J., Katakomben, 1997, 42f; Abb. 63b. Datiert: "mittelconstantinisch". Dazu Deckers J./Mietke G./Seeliger

nun sowohl Jesus, als auch die Apostel in der Weise darstellen, in der wir bisher die Bischöfe dargestellt fanden. Diese Darstellungsweise ist einerseits der Bemühung geschuldet, mythische Figuren vergangener Zeit darzustellen und andererseits dem Wandel im Auftreten des Episkopats, der die Vorstellung zeitgenössischer, bildender Künstler stark beeinflussen musste. Die Gemeinsamkeiten mit den Bischofsdarstellungen aus dem 3. und 4. Jahrhundert können m.E. jedenfalls kaum als Zufall abgetan werden. Wenn schließlich im 5. Jahrhundert Christusdarstellungen mit farbigen Kleidern und auf prächtigen Thronen zur Regel werden, so spiegelt sich in dieser Veränderung auch die Entwicklung im Auftreten des Bischofsamtes wider.

Konkreter noch als in den schriftlichen Quellen lassen sich die neuen Kleidungselemente auf bildlichen Darstellungen beobachten. Aus dem 4. Jahrhundert haben sich mehrere Darstellungen erhalten, die belegen, dass sich die Paenula allgemein unter den Christen immer größerer Beliebtheit erfreute<sup>1222</sup>. Die Farbe der Paenula wird stets wesentlich dunkler als die Unterkleider dargestellt. Auf den Freskendarstellungen kleidete sie bis in das 5. Jahrhundert fast ausschließlich Oran-ten und nichts deutet vorerst darauf hin, dass sie von Bischöfen benutzt worden wäre – zumal im zeremoniellen Kontext.

Um die Darstellung eines Amikts aus dem späten 3. Jahrhundert könnte es sich bei dem Relief eines Sarkophages in Split handeln<sup>1223</sup>. Allerdings ist der Sarkophag nicht zweifelsfrei christlichen Ursprungs. Immerhin lässt sich damit der Amikt auch bildlich bis in vorconstantinische Zeit zurückverfolgen, während Anton von Euw das von ihm abgebildete Exemplar, das in das frühe 14. Jahrhundert zu datieren ist, noch als eines der ältesten seiner Art nannte<sup>1224</sup>. In der Zwischenzeit ist aber sogar ein Amikt bekannt geworden, der wahrscheinlich aus dem 4./5. Jahrhundert stammt und sich in Ägypten erhalten konnte. Man war sich bisher nicht sicher, wie das Textil zu deuten ist<sup>1225</sup>. Es kann jedoch m.E. kein Zweifel daran bestehen, dass es sich bei diesem Stoff um einen Amikt handelt. Dies beweisen vor allem die an den oberen Enden erkennbaren Ansätze von Kordeln, die anderweitig nicht zu erklären sind<sup>1226</sup>. Es handelt sich um ein prächtiges Stofftuch, rot ge-

---

H.R. (Hgg.), *Santi Marcellino e Pietro*, 1987, 1, 312; 314; 318; 2, Abb. 44, 2; Zimmermann N., *Werkstattgruppen*, 2002, 198ff.

<sup>1222</sup> Siehe bspw. Wilpert J., *Katakombenmalereien*, 2, Taf. 160, 1; 185, 2; 217; 218, 2; 233; Kolb F., *Paenula*, 1974, 84-101; ders., *Kleidungsstücke*, 1976, v.a. 159.

<sup>1223</sup> Dresken-Weiland J., *Christlich-antike Sarkophage*, 1998, 2, 105f; Taf. 97, 5. Vgl. die Abb. einer Frau mit Amikt bei Wilpert J., *Katakombenmalereien*, 1903, 2, Taf. 62, 2. Attraktiv die Deutung bei Kolb F., *Paenula*, 1974, 89; ders., *Kleidungsstücke*, 1976, 167.

<sup>1224</sup> Ders., *Gewänder*, 1985, 398; Taf. 22.

<sup>1225</sup> *Gustav-Lübcke-Museum (Hg.), Ägypten (Katalog)*, 1996, 297-98 (ältere Lit.); Abb. 336.

<sup>1226</sup> Vgl. Braun J., *Gewandung*, 1907, 34f; Abb. 3, 4.

färbt und mit Verzierungen an den Ecken, das man sich um Schultern und Nacken band und das auch über den Kopf gelegt werden konnte. Ob es sich hierbei um den Amikt eines Bischofs handelte, muss jedoch offen bleiben.

Im Laufe des 4. Jahrhunderts wurden die Katakomben in Rom sukzessive weitestgehend aufgegeben. Damit fehlen für lange Jahrzehnte jegliche Darstellungen von Bischöfen. Dieses Schweigen der bildlichen Quellen fällt umso schwerer ins Gewicht, als es offensichtlich zusammenfällt mit einer gravierenden Veränderung in der Kleidung der Bischöfe. Mit den folgenden Darstellungen setzten uns die bildlichen Quellen vor vollendete Tatsachen: Der Wandel der liturgischen Kleidung ist nahezu abgeschlossen.

In der Handschrift des Codex Alexandrinus findet sich auf VI verso/recto jeweils eine Bischofsdarstellung<sup>1227</sup>. Die alexandrinische Weltchronik ist die einzige in größeren Zusammenhängen erhaltene illustrierte Papyrushandschrift. Reiner Sörries beschreibt die Darstellung (VI recto) wie folgt: "*Darunter (erkennt man) die Mumie des toten Patriarchen von Alexandria Timotheus (gest. 387) und der mit Amtstracht und Bibelbuch dargestellte Theophilus.*" Und für VI verso: "*In ganzer Größe zu sehen ist der alexandrinische Patriarch Theophilus, der die Zerstörung (i.e. des Serapeion) befahl.*"<sup>1228</sup> Zweimal ist also auf dem Papyrus des Kodex Alexandrinus ein Bischof dargestellt<sup>1229</sup>. Dass es sich um Bischof Theophilus handelt, belegt unzweifelhaft die Beischrift. An Kleidungselementen sind zu erkennen: *Pallium contabulatum* (VI recto), *Paenula* (recto/verso); *Dalmatika* (verso) und *Talartunika* (verso/recto). In beiden Darstellungen ist der Kontext kein liturgischer. Allerdings war es augenscheinlich die zentrale Bemühung des Künstlers einen Bischof als Amtsträger darzustellen. Insofern kann man davon ausgehen, dass er tatsächlich für ein besseres Verständnis den Bischof in "Amtstracht" wiedergegeben hat. Dreierlei ist bemerkenswert. Tatsache ist, dass das *Pallium* nicht mehr den Bischof ziert, an dessen Stelle als Übermantel die *Paenula* getreten ist<sup>1230</sup>. Zum zweiten fällt ein schmaler Stoffstreifen als neues Rangabzeichen ins Auge: Das heutige

---

<sup>1227</sup> Datiert: Anfang 5. Jh. Siehe Sörries R., Buchmalerei, 1993, 1, 15; 81-86; 2,

<sup>1228</sup> Ebda 84.

<sup>1229</sup> Ausf.: Wilpert J., Das Bild des Patriarchen Theophilus, in: RQS 24, 1910, 3-29; vgl. Strzygowski J., Wilperts Kritik, in: RQS 24, 172-75.

<sup>1230</sup> Ob nun das *Pallium* über eine Zwischenstufe (*contabulatio*) zu einem bloßen Stoffstreifen "verkam" (so: Wilpert J., Gewandung, 1897, 47ff; Duchesne L., Culte chrétien, 1925, v.a. 400, A. 1), oder ob sich dieser Stoffstreifen unabhängig aus der *Stola* entwickelte, ist m.E. nicht zweifelsfrei zu beweisen. Allerdings hat die Deutung Wilperts, die gestützt wird durch eine zeitnahe, ähnliche Entwicklung der *Toga*, die höchste Überzeugungskraft. Dagegen: Grisar H., *Pallium*, 1897, 96ff; (leitet diese neue Form des bischöflichen *Pallium* vom *lorum* ab); Braun J., Gewandung, 1907, 657ff.

Pallium. Und noch ein letztes fällt auf: Die Farben. Konnten wir in den Jahrzehnten, ja Jahrhunderten zuvor eine stete Einfarbigkeit in der liturgischen Gewandung beobachten, so scheint diese plötzlich durch verschiedene Farbgebungen der einzelnen Kleidungselemente und Applikationen ersetzt worden zu sein. Es gilt natürlich zu berücksichtigen, dass hier eine Darstellung aus Alexandria vorliegt, doch unsere nächsten Testimonien belegen auf eindruckliche Weise, dass wir diese einzigartige Darstellung durchaus auch auf den Westen extrapolieren dürfen.

Wohl noch aus der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts stammt die bekannteste – und für die meisten gilt sie als die älteste überhaupt – Darstellung eines Bischofs in der Spätantike<sup>1231</sup>. Es handelt sich um das Mosaik des Bischof Ambrosius in der gleichnamigen Kirche in Mailand (Kapelle San Vittore in Ciel d'oro)<sup>1232</sup>. Die Darstellung und die Gesichtszüge sind porträthaft und individuell gestaltet<sup>1233</sup>. Die abstehenden Ohren, die leicht nach links hängende Unterlippe, das etwas tiefer liegende linke Auge und der angedeutete Buckel lassen keinen Zweifel zu: Dies ist keine idealisierende Darstellung, sondern im Gegenteil ein individualisierendes Porträt. Dem Künstler müssen zumindest Berichte über das Äußere des Bischofs vorgelegen haben, was zu einer Datierung des Kunstwerks freilich wenig beizutragen vermag. Zugleich zeigt der Kleidervergleich mit den Darstellungen der Bischöfe Theophilus (siehe oben) und Maternus (siehe unten), dass der Künstler keine individuelle Gewandung sondern vielmehr stereotype Bischofsgewänder darstellen wollte<sup>1234</sup>. Ambrosius trägt als Oberkleid eine bräunliche Paenula<sup>1235</sup>. Sein rechter Arm und die Hand bleiben von der Paenula unbedeckt, sodass man die Dalmatik sehen kann, während der gesamte linke Arm und die linke Hand von der Paenula verdeckt wird<sup>1236</sup>. Die Dalmatik hat horizontal und vertikal angebrachte dunkle *clavi*, die wir sowohl in den schriftlichen als auch bildlichen Quellen bis in die Zeit der *passio* der Perpetua zurückverfolgen konnten<sup>1237</sup>. An der rechten Hand kann man noch unter der

---

<sup>1231</sup> Die Datierungsvorschläge weisen eine beachtliche Spanne auf: Wilpert J., *Mosaiken und Malereien*, 1916, Abb. 84, 1; Wilpert J./Schumacher W., *Die römischen Mosaiken*, 1976, 320f, Abb. 78 (frühes 5. Jh.); Sörries R., *Auxentius und Ambrosius*, 1996, 100f; Steigerwald G., *Purpurgewänder*, 1999, 191 (ohne Begründung; nach 450).

<sup>1232</sup> Cattaneo E./Reggiori F., *Ambrogio*, 1966.

<sup>1233</sup> Dazu Paredi A., *S. Ambrogio*, 1960, XVIII (Beschreibung zu Abb. 1).

<sup>1234</sup> Gute Abbildungen in Cattaneo E./Reggiori F., *Ambrogio*, 1966, Fig. 156f; 161.

<sup>1235</sup> Angelo Paredi (*S. Ambrogio*, 1960, XVIII) spricht fälschlicherweise von einem "pallio-mantello".

<sup>1236</sup> Auffallend ist der Faltenwurf der Paenula und die Stellung der Arme und Hände. Während alle Falten der Paenula recht natürlich inszeniert sind, erscheint die äußere Umrisslinie und jene Falte, die sich von der rechten Hand nach links zieht, merkwürdig geradlinig zu verlaufen. Auch die Stellung der Hände lässt vermuten, dass der Bischof ursprünglich – ähnlich wie der hl. Navor u.a. – in seiner linken Hand einen Gegenstand (Buch, Kirchenmodell) hielt.

<sup>1237</sup> Zur Farbe: Steigerwald Vgl. bspw.: *Gustav-Lübcke-Museum* (Hg.), *Ägypten*, 1996, 270ff; v.a. Abb. 310; 312;

Dalmatik hervor den Ärmelansatz einer Talartunica erkennen. Am Ausschnitt des Halses ist zwischen Paenula und Dalmatik ein Umwurf zu erkennen. Dabei kann es sich nur um einen Amikt handeln<sup>1238</sup>. Ambrosius trägt an den Füßen schwarz-braune *campagi* – Schnürschuhe. Dabei handelte es sich um die Schuhe, deren sich auch die weltlichen Honoratioren bedienten<sup>1239</sup>. Gut erkennbar in weißer Farbe sind die *udones* – eine Art Strümpfe, die wir bei einer christlichen Orans schon in constantinischer Zeit abgebildet sehen<sup>1240</sup>.

Aus der Folgezeit existieren eine Reihe von Mosaiken und Fresken, die diese Darstellungen bischöflicher Kleidung zu bestätigen vermögen. Das bekannteste Beispiel dürfte dabei die Darstellung des Bischof Maximianus in Ravenna wohl aus der Mitte des 6. Jahrhunderts sein<sup>1241</sup>. Er trägt eine weiße Tunika, eine Dalmatik mit Doppelclavi an den (Schein-) Ärmeln und zwei weiteren Clavi, die von den Schultern bis an die Füße reichen und darüber eine dunkle Paenula. Doch nicht nur die Kleider sondern auch die Körperhaltung und die Stellung der Arme sind bei den Darstellungen in Mailand und Ravenna nahezu identisch. Zur Linken des Bischofs stehen zwei Diakone, die in ihrer Kleidung unmissverständlich zu erkennen sind. Sie sind lediglich mit weißen Tuniken und weißen Dalmatiken mit jeweils Doppelclavi bekleidet. Die langärmlige Talartunica (Albe) fehlt. Natürlich könnte man argumentieren, dass sie von der Dalmatik verdeckt wird. Dagegen ist einzuwenden, dass die Künstler bei Bischofsdarstellungen, die ja auch eine Dalmatik tragen, die Albe am

---

316a-b; 319d; und 307; Abb. 348.

<sup>1238</sup> Wilpert J., *Gewandung*, 1898, 53: "Auch die Priester und Bischöfe hatten ein liturgisches Abzeichen, welches ebenfalls orarium, bei den Griechen *περιτραχήλιον* und *ἐπιτραχήλιον* hieß. Sie trugen es aber nicht auf der linken Schulter, sondern um den Hals und unter der Casel. Der Grund dieser Verschiedenheit ist ein sehr einfacher: das Orarium der Priester und Bischöfe war ursprünglich ein Halstuch, das den Zweck hatte, die durch die weite Oeffnung der Tunika und Casel entblößten Theile des Halses und der Schultern zu verdecken. Es war von feinem weißen Linnen oder kostbaren Seidenstoffen und in letztem Falle verschiedenfarbig." Wilpert benennt mit Orarium, was m.E. besser als Amikt zu bezeichnen wäre.

<sup>1239</sup> Vgl. etwa die berühmte Darstellung des Stilicho im Domschatz zu Monza. Volbach W.F./Hirmer M., *Frühchristliche Kunst*, 1958, Taf. 63. Um einen Eindruck von der Qualität und Form zeitgenössischer Schuhe zu gewinnen, siehe: Gustav-Lübcke-Museum (Hg.), *Ägypten*, 1996, 376f; Abb. 429a-b. Dazu allg. Braun J., *Gewandung*, 1907, 421f; Berger R., *Gewänder und Insignien*, 1987, 323.

<sup>1240</sup> Die früheste mir bekannte Darstellung von *udones/caligae* findet sich in der Katakomben "Anonima di via Anapo" (RC Anp 8-3). Eine weibliche Orantin trägt weiße *udones*, die im Repertorium der Malereien irrtümlicherweise als "weiße weiche Schuhe (*calcei*)" bezeichnet werden. Datiert: constantinisch. Deckers J./Mietke G./Weiland A. (Hgg.), *Anonima di Via Anapo*, 1991, Textbd., 58f; Taf.bd., Farbtaf. 4. Siehe dazu auch die Abb. bei Braun J., *Gewandung*, 1907, 393f; 403, Abb. 191f.

<sup>1241</sup> Volbach W.F./Hirmer M., *Frühchristliche Kunst*, 1958, Taf. 164-166; v.a. Angiolini Martinelli P., *Basilica di San Vitale*, 1997, 1, 207-210; 2, 220-227, Abb. 421; 426; 427.



Handgelenk auch stets anzudeuten verstanden respektive eine solche Andeutung für notwendig hielten.

Bereits Frank Kolb hat die Meinung vertreten, dass Dalmatik (Colobium) keine richtigen Ärmel besaß<sup>1242</sup>. Das zuletzt beschriebene Bild bestätigt nicht nur die Beobachtung Kolbs (jedenfalls für diese Zeit), sondern erklärt zugleich die Beschreibung Ammians, der das Gewand des Diakons Maras als "*tuniculam sine manicis*" beschreibt<sup>1243</sup>. Offensichtlich war der Schriftsteller an die langärmelige *tunica manicata* gewohnt<sup>1244</sup>.

Der einzige Unterschied zur Darstellung des Ambrosius ist das nunmehr abstrakte, in praktischer Hinsicht funktionslose Pallium<sup>1245</sup>. Zu Beginn des 5. Jahrhundert scheint man diese Form des Pallium im Westen noch nicht gekannt zu haben, doch hatte die Paenula das Pallium als liturgischen Mantel bereits verdrängt. Wie so oft scheint auch in diesem Fall die Entwicklung im Osten ihren Ursprung gehabt zu haben.

So findet sich diese Darstellungsweise episkopaler Pallia schließlich auch in Rom. Im östlichen Teil der Katakombe des hl. Callistus (RC CAL 5–8) haben sich Bilder von römischen Bischöfen erhalten, die nun auch das rein liturgische Pallium über der Paenula tragen<sup>1246</sup>. Die frappierende Ähnlichkeit wird besonders deutlich, wenn man die Beschreibung Klaus-Dieter Dorsch's liest: "*Sie (i.e. Päpste Sixtus und Optatus) tragen jeweils vier Gewänder: Von dem Untergewand, einer weißen Ärmeltunica, sieht man nur kurze Stücke des Halsausschnittes und der Ärmelkante. Darüber legt sich eine weitärmelige graubeige gefärbte Dalmatika. Sichtbar ist der rechte Ärmelrand mit schwarzem Doppelclavus unter unterschiedlich gestaltetem Fransenbesatz. Bei Optatus ist außerdem der untere Teil der Dalmatika über den Füßen erhalten, den zwei schwarze Clavi zieren. Über der Dalmatika liegt je eine braune Casula (i.e. Paenula), deren Spitze weit über die Knie hinunterreicht. Zuoberst tragen sowohl Sixtus wie Optatus das liturgische schmale Pallium.*"<sup>1247</sup>

Die repräsentative Darstellung und folglich wohl auch realiter die Gewandung der Bischöfe an-

---

<sup>1242</sup> V.a. ders., Kleidungsstücke, 1976, 158ff.

<sup>1243</sup> Amm.Marc., 14, 9, 7.

<sup>1244</sup> Vgl. Aug., doct.christ. 3, 12(20); zit. A. 1113.

<sup>1245</sup> Ders., Gewandung, 1898, 47ff; dagegen aber Braun J., Gewandung, 1907, 657ff.

<sup>1246</sup> Auf eben diese Art dargestellt sind die Bischöfe Cornelius und Cyprianus. Abb. Dorsch K.-D., Katakombenmalereien, 2000, 61f. Die Datierung der Fresken ist umstritten. Überzeugend wenn auch vage die Datierung bei: Brandenburg H., Das Grab des Papstes Cornelius, 1968/69, 53 (Mitte 7.-Anf. 8. Jh.). Vgl. dagegen Reekmans L., La tombe, 1964, 178-184. John Osborn (Roman catacombs, 1985, 309) datiert die Fresken aufgrund epigraphischer Vergleiche in die 1.H. 8. Jhs. Siehe zuletzt Dorsch K.-D./Seeliger H.R., Katakombenmalereien, 2000, 58ff; 68f.

<sup>1247</sup> Ders., Katakombenmalereien, 2000, 59.

dert sich nun für lange Zeit nicht mehr und erst im Laufe des 9. Jahrhunderts lassen sich erneut Veränderungen im Detail beobachten<sup>1248</sup>. Eine kleine Auswahl an Testimonien mag ausreichen, diesen Sachverhalt zu belegen: Das Kuppelmosaik der Basilika der hll. Cosmas und Damian in Rom<sup>1249</sup>, das Apsismosaik von S. Vitale in Ravenna<sup>1250</sup>, die Mosaiken in S. Apollinare in Classe ebenso wie in Ravenna<sup>1251</sup>, die Darstellungen in der Venantiuskapelle der Lateransbasilika<sup>1252</sup> und in S. Prassede in Rom<sup>1253</sup>. Die allgemeine Verbreitung eben dieser liturgischen Gewandung im gesamten westlichen Teil des Imperium wird durch Fresken aus Lullington, die sich heute im British Museum befinden, bestätigt<sup>1254</sup>.

Wie sich auch in den schriftlichen Quellen vor allem durch Ambrosius und Augustinus belegen ließ, so lässt sich anhand historischer Bildnisse die Selbstreflexion der Entwicklung bischöflicher Gewandung nachspüren. Hier seien an erster Stelle die Porträtbildnisse der Päpste in San Paolo f.l.m. aus dem 5. Jahrhundert genannt<sup>1255</sup>. Obwohl die Tondi kaum mehr als Kopf, Hals, Brust und zum Teil die Armsätze darstellen, ist doch die Bemühung der Künstler zu erkennen, die Gewandung vergangener Bischöfe antiquiert darzustellen. Entgegen dem tatsächlichen Sachverhalt lässt sich dabei allgemein beobachten, dass die Künstler frühere Bischöfe neben einer der Form nach unüblichen Kleidung, durch dunkle Kleider auszeichnen. Dass diese Farbgebung gänzlich der Vorstellung der Künstler über geschichtliche Kleider entsprang, muss nicht weiter betont werden.

---

<sup>1248</sup> Grisar H., *Pallium*, 1897, 92ff.

<sup>1249</sup> Vom Betrachter aus am linken Rand des Kuppelmosaikes ist der Papst Felix IV. (526-530) in schon bekannter Weise dargelegt.

<sup>1250</sup> Am rechten Rand der Apsiskalotte ist Bischof Ecclesius in bekannter Weise dargestellt. Auf seinen Händen trägt er ein Modell von S. Vitale. Angiolini Martinelli P., *Basilica di San Vitale*, 1997, 1, 218; 2, 248, Abb. 451; 253, Abb. 456; 270, Abb. 489.

<sup>1251</sup> Im Zentrum des Apsismosaikes von S. Apollinare in Classe ist der erste Bischof von Ravenna – der hl. Apollinaris – in betender Stellung dargestellt. Die Kleidung ist wiederum, die Oben beschriebene. Siehe Mazzotti M., *Basilica*, 1954, Taf. 3.

<sup>1252</sup> Rechts in der Apsis und nochmals rechts neben dem Triumphbogen ist jeweils ein Bischof in den uns bekannten Kleidern abgebildet. Es handelt sich hierbei in erster Linie um Bischöfe und nicht – wie häufig in der Literatur zu lesen ist – um Heilige. Die Nimben bzw. die Beischrift (SCS) belegen natürlich, dass es sich auch um Heilige handelt; allerdings steht dabei das Amt des Bischofs im Fordergrund.

<sup>1253</sup> Papst Paschalis I. (817-824) ist vom Betrachter aus gesehen links außen in der Apsis als noch lebender Stifter dargestellt. Allg. dazu Wisskirchen R., *S. Prassede*, 1990.

<sup>1254</sup> Dazu White M.L., *Architecture*, 1990, 1, 116f; 2, 243-257 (weitere Lit.).

<sup>1255</sup> Dazu v.a. Cecchelli M., *Il complesso monumentale*, in: Pietrangeli C. (Hg.), *San Paolo*, 1988, v.a. 41f; allg. Brandenburg H., *Kirchen Roms*, 2004, 126-30; bes. Abb. 59f.

### 5. 1. 3. Zusammenfassung

Mit der Legalisierung des Christentums trat der Episkopat an die Öffentlichkeit, obwohl er zu keiner Zeit städtischer oder gar staatlicher Magistrat war. Seine Amtsauffassung wurde in zunehmendem Maß für die gesamte Stadt von Bedeutung, worüber seine private Kleidung weit besser Auskunft zu geben vermochte, denn die normierte liturgische Gewandung. Der Form nach scheinen die Bischöfe nach wie vor den Byrrus und die Lacerna im Privatleben bevorzugt zu haben. Es hat sich aber gezeigt, dass gerade die Qualität der Ausführung, die Farbe und die Materialwahl der Kleider eine zunehmende Bedeutung für die bischöfliche Repräsentation zukam, die vor allem von den Vitenschreibern genutzt wurde.

Umgekehrt lassen sich an der liturgischen Gewandung bis in die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts kaum Veränderungen erkennen. Vom späten 4. bis zum frühen 5. Jahrhundert vollzog sich jedoch ein rapider Wandel an der liturgischen Gewandung des Bischofs und des Klerus. Soviel lässt sich nach der Auswertung der schriftlichen und bildlichen Quellen mit Gewissheit sagen, dass das Pallium (Umwurfmantel) der Paenula (Überwurfmantel) weichen musste. Dieser Wandel hat seine Wurzeln, wie es scheint, in einer allgemeinen Entwicklung, die Bürger jeden Standes und selbst Beamte ergriffen hatte. Das traditionsreiche und repräsentativ aufgeladene Pallium verschwand jedoch nicht zur Gänze, sondern überlebte als schmaler Stoffstreifen, den man meist über der Paenula trug und der die wichtigste Aufgabe des Pallium übernehmen konnte. Die Entwicklungsstufen vom Umwurfmantel hin zu einem rein symbolhaften Stoffstreifen wurde m.E. am besten von Joseph Wilpert nachgezeichnet<sup>1256</sup>.

Mit der Paenula kam Farbe in die liturgische Gewandung<sup>1257</sup>. Zumeist war die bischöfliche Paenula (zweifach) mit Purpur gefärbt, was in den bildenden Künsten als bräunlich-schwarze Farbe wiedergegeben wird.

Die Form und die liturgische Verwendung der Paenula/Casula wurde erstaunlicherweise nie in Frage gestellt; eine Beobachtung, die im Übrigen auch für das Orarium oder den Amikt gilt. Es scheint, als seien die neuen Elemente der liturgischen Gewandung allesamt widerspruchslös aufgenommen worden. Wichtigster Grund für diese auffallende Einigkeit wird wohl der Bedarf an differenzierenden und repräsentativen Elementen gewesen sein.

Das Schuhwerk der Bischöfe bestand spätestens seit dem 5. Jahrhundert einheitlich aus *udones*

---

<sup>1256</sup> Wilpert J., Gewandung, 1897, 9ff; 47ff; ders., Katakombenmalereien, 1903, 72ff; ders., Das Bild des Patriarchen Theophilus, in: RQS 24, 1910, 3ff; ablehnend, doch letztlich ähnliche Deutung: Braun J., Gewandung, 1907, 657ff; 670.

<sup>1257</sup> Dazu ausf. Steigerwald G., Purpurgewänder, 1999.

und *caligae*, wie die Bildwerke nahelegen. Gerade das Mosaik in S. Apollinare in Ravenna belegt, dass diese Schuhe vom gesamten (höheren) Klerus genauso getragen wurde, wie von den weltlichen Würdenträger<sup>1258</sup>. Damit kann für das Schuhwerk ein (distinktiv) repräsentativer Charakter weitgehend ausgeschlossen werden<sup>1259</sup>.

## 5. 2. DIE ARCHITEKTUR IM ZEICHEN BISCHÖFLICHER REPRÄSENTATION SEIT CONSTANTIN

Für das 4. und 5. Jahrhundert ist man mit einer gänzlich veränderten Quellensituation konfrontiert. Archäologische Befunde stehen für den folgenden Untersuchungszeitraum in einer kaum zu bewältigenden Fülle zur Verfügung. Zugleich sind auch deskriptive Zeugnisse, wie etwa schriftliche oder bildhafte Quellen in einer beträchtlichen Zahl vorhanden. In Anbetracht dieser relativen "Quellenflut" werden alle architektonischen Formen jeweils in Verbindung mit der bischöflichen Repräsentation besprochen.

### 5. 2. 1. Die Entwicklung des Kirchenbaus

Im Zuge der diocletianischen Verfolgung wurden nachweislich nicht nur im östlichen Teil des Imperium eine beträchtliche Anzahl christlicher Kirchen zerstört<sup>1260</sup>. Über diese Tatsache können die Panegyriker und christlichen Historiographen, die bemüht sind die Rolle des Constantius Chlorus in ein günstiges Licht zu rücken, nicht hinwegtäuschen. Direkt im Anschluss an die sogenannte diocletianische Verfolgung fand jedoch das Christentum in Constantin den wohl nachhaltigsten Fürsprecher, der es in mannigfacher Weise unterstützte<sup>1261</sup>. Vor allem übernahm der römische Staat nach Herrschaftsantritt Constantins nicht nur die Kosten der Wiederaufbaumaßnahmen, sondern forcierte ebenso den Neu- und Ausbau christlicher Kirchen<sup>1262</sup>. Gerade die schnelle zeitliche Abfolge von Zerstörung und anschließend finanzierten Baumaßnahmen, sorgten für eine schlagartige, vereinheitlichenden Verbreitung des formenreichen Bautyps der Basilika als christlichen Kirchen-

---

<sup>1258</sup> Nur der Kaiser zeichnet sich durch die seit Diocletian gebräuchlichen Schuhe aus. Alföldi A., *Repräsentation*, 1970, 175; 183f.

<sup>1259</sup> Es ist vorstellbar, dass diese Schuhe dem Klerus dazu dienten, sich von der einfachen Bevölkerung abzuheben – allein, die Quellen lassen keine Aussage zu.

<sup>1260</sup> Acta Fel., 4 (zit. A. 898); Lact., *mort.pers.* 15, 7; 24, 9.

<sup>1261</sup> Bes. deutlich Eus., *h.e.* 10, 5-6 (diverse Anweisungen an verschiedene staatliche Organe).

<sup>1262</sup> Eus., *v.Const.* 3, 31f; 3, 53; 4, 36; 4, 44; 4, 58; *v.a.* 2, 46; ders., *h.e.* 8, 1, 5; 2, 1. Pan.lat., 5, 7f; 13; ebda 6, 21-22; ebda 12. Allg. Kraft H., *Konstantin und Bischofsamt*, 38; Krautheimer R., *Christian Architecture*, <sup>2</sup>1986, 46ff; 62ff; 72; 79f; Miller M.C., *Bishop's Palace*, 2000, 19f.

bau<sup>1263</sup>.

Constantin hatte augenscheinlich die repräsentativen Möglichkeiten von christlicher Architektur durchschaut und reihte sich bewusst in die Reihe der Caesares ein, die sich (auch) durch ihre Bauprogramme zu verewigen suchten. Dies entging auch den antiken Beobachtern nicht, wie eine Bemerkung der *epitome de Caesaribus* andeutet: "*Dieser (i.e. Constantin) pflegte Trajan Mauergras zu nennen, wegen dessen Inschriften an so vielen Gebäuden.*"<sup>1264</sup> Weit unzweifelhafter beweisen dies aber seine Handlungen. Mag auch die Bauwut Trajans geradezu sprichwörtlich sein, allein Constantin stand ihm hierin um nichts nach. Im Gegensatz zu seinen Vorgängern und überraschenderweise auch zu seinen Nachfolgern nutzte Constantin gerade christliche Bauten zur Selbstdarstellung als kaiserlicher *Euerget*<sup>1265</sup>. Hier sind wiederum an erster Stelle die unzähligen Kirchenbauten, die der Kaiser initiierte oder finanzierte zu nennen<sup>1266</sup>. Neben der Größe und der Anzahl der errichteten Kirchen zeigen auch Rang und Namen der Städte, wo die Baumaßnahmen umgesetzt wurden, dass die Propagierung kaiserlicher *liberalitas* durchaus ein – wenn auch sicherlich nicht der einzige – Beweggrund für Constantins Handeln war<sup>1267</sup>. Und so fragt Eusebius in Bezug auf die Baumaßnahmen Kaiser Constantins zu Recht: "*Denn welcher König hat je solche Berühmtheit erlangt, ...*"<sup>1268</sup> Rom, Konstantinopel, Nikomedia, Antiochia und Jerusalem führen die Liste der Städte an, in denen Kirchen durch den Fiskus finanziert wurden<sup>1269</sup>.

Allein es ging Constantin nicht ausschließlich darum, die kaiserlichen Stiftungen gewissermaßen zu christianisieren, rief er doch auch die Bischöfe auf, Kirchen zu vergrößern oder falls nötig neue zu errichten<sup>1270</sup>. Offensichtlich war es Constantin ein Anliegen den neuerlangten Status des Christentum als *religio licita* architektonisch in den *civitates* für alle sichtbar zu verankern<sup>1271</sup>. Hier ist an

---

<sup>1263</sup> Deichmann F.W., Einführung, 1983, 238. Vgl. Stanzl G., Frühchristliche Architektur, 1979, 14ff.

<sup>1264</sup> Ebda 41, 13: "Hic Traianum herbam parietariam ob titulos multis aedibus inscriptos appellare solitus erat." Ausf. Seelentag G., Trajan, 2004, 298-409 (weitere Lit.).

<sup>1265</sup> Noethlichs K.L., Zur Einflußnahme des Staates auf die Entwicklung eines christlichen Klerikerstandes, in: JbAC 15, 1972, 136-153; Vittinghoff F., Staat beim Tode Konstantins, 1987, 14ff.

<sup>1266</sup> Z.B. Eus., v.Const. 1, 42. Siehe auch die folgende Fußnote.

<sup>1267</sup> Eus., v.Const. 2, 45f; 3, 30-33; 47f; 50; 52ff; ders., h.e. 10, 2f. Vgl. Pan.lat., 6, 22, 5 (es bleibt a.O. unklar, ob forensische oder christliche Basiliken gemeint sind; der enge Zusammenhang mit den *fora* lässt die erste Möglichkeit wohl wahrscheinlicher werden).

<sup>1268</sup> Eus., h.e. 10, 4, 17.

<sup>1269</sup> Liste der Städte bei: Krautheimer R., Building Policy, 1990, 509-49.

<sup>1270</sup> Eus., v.Const. 2, 46.

<sup>1271</sup> Allg.: McCormack S., Loca Sancta, 1990, v.a. 14ff; Caseau B., Sacred Landscapes, 1999, 21-59.

erster Stelle die Basilika Constantiniana in Rom (heute: S. Giovanni im Lateran) zu nennen, die den Kirchenbau bis in die Neuzeit maßgebend beeinflussen sollte<sup>1272</sup>. Noch heute benennt eine Architravinschrift S. Giovanni treffender Weise als "*cunctarum caput et mater ecclesiarum*"<sup>1273</sup>. Es war ein mächtiger Bau, der in der Tat den Vergleich mit den öffentlichen Großbauten Roms, zumindest was die Größe anlangte, nicht zu scheuen brauchte. Etwa 100 m lang und 55 m breit war die fünfschiffige Basilika<sup>1274</sup>. Der schieren Größe stand ein – zumal für die Wahrnehmung der Zeitgenossen – eher unanscheinliches Äußeres gegenüber: Unverkleidete, schmucklose Außenwände, ein wenig beeindruckender Eingang und ihre dezentrale Lage am äußeren Rand der Stadt standen im krassen Gegensatz zu den alten Heiligtümern und paganen Tempeln. Doch hinter der schmucklosen Fassade, verbarg sich ein ungemein prächtig gestalteter Innenraum<sup>1275</sup>. Die Innenausstattung dieser *mater ecclesiarum* oder – wie Hugo Brandenburg sie auch nannte – "Urbasilika" brachte zum einen die Munifizenz Kaiser Constantins dem "Großen Gott" der Christen gegenüber zum Ausdruck, zum anderen war sie ganz den Bedürfnissen des christlichen Kults entsprechend gestaltet und hob sich deutlich von den paganen Tempeln aber auch Basiliken ab<sup>1276</sup>. Es ist mithin undenkbar, dass dieses Konzept der Raumgestaltung, das den gesamten dekorativen Luxus in das Innere eines "Heiligtums" verbannte, vom Kaiser herrührte. Formgebender Bauherr war der Bischof. In der Tat übertrug (oder beließ) Constantin den Bischöfen die Bauaufsicht über die christlichen Versammlungsräume in geradezu offiziöser Form: "*Von dir möchte ich wissen, ob es Dir gut erscheint, dass das Gewölbe der Basilika mit einer getäfelten Felderdecke oder durch irgendeine andere Arbeit ausgekleidet werden soll.*"<sup>1277</sup> Nicht nur die Entscheidung über die Gestaltung der Decke überließ der Kaiser dem Bischof von Jerusalem. Er sollte vor allem auch über die Größe der Säulen, Art der

---

<sup>1272</sup> Die Basilika Constantiniana ist ihrerseits aus der langen Tradition der forensischen Basilika hervorgegangen, die bes. in der hohen Kaiserzeit eine bemerkenswerte Weiterentwicklung erlebte und sich zu Beginn des 4. Jhs als möglicher Richtungsbaupfahl empfahl. Dazu kurzer Überblick bei: Brandenburg H., Frühchristliche Basiliken, 1979, 42-60.

<sup>1273</sup> Zur oben genannten Inschrift: Herklotz I., Die mittelalterliche Fassadenporticus der Lateranbasilika und seine Mosaiken, in: RJ 25, 1989, 25-95; v.a. 89.

<sup>1274</sup> Die langjährigen Ausgrabungen und Sondierungen unter S. Giovanni ermöglichen heute ein detailreiches Bild von der constantinischen Basilika. Brandenburg H., Frühchristliche Basiliken, 1979, 29ff.

<sup>1275</sup> Rote Granitsäulen säumten das Mittelschiff; grüne Marmorsäulen unterteilten die Seitenschiffe; Postamente und Kapitelle der Säulen waren aus weißem Marmor gefertigt; die Bodenplatten waren aus gelben numidischen Marmor. Auch die Wände waren mit Marmorplatten verkleidet, wie Dübellöcher belegen. Dazu auch: Lib.Pont., 34, 9f. Kurzer Überblick: Brandenburg H., Frühchristliche Basiliken, 1979, 32f. Siehe oben Kap. 5. 1. 1.

<sup>1276</sup> Brandenburg H., Frühchristliche Basiliken, 1979, 37.

<sup>1277</sup> Eus., v.Const. 3, 32, 1; siehe auch 3, 30-33.

Dekoration und Beschaffenheit des Materials bestimmen<sup>1278</sup>. Nicht der Bau einer Basilika an sich stellte für die kaiserlichen Ingenieure ein unbekanntes Kuriosum dar, sondern vor allem die Innenausstattung. Hier bedurfte es der Anweisung eines Fachmanns und diese Aufgabenteilung – Bauherr und Stifter – wurde die gesamte Antike hindurch beibehalten.

Der Schritt an die Öffentlichkeit brachte den Kirchenbau in ein Konkurrenzverhältnis zu den paganen Tempeln<sup>1279</sup>. Eine Anweisung Constantins an Macarius, Bischof von Jerusalem, zeigt, dass man sich dieser neuen Herausforderung, die an den Kirchenbau gestellt wurde, durchaus bewusst war: *"Es gilt also deine Aufmerksamkeit darauf zu richten und Vorsorge für jedes der notwendigen Dinge zu treffen, daß nicht nur eine Basilika entsteht, die besser ist als diejenigen, die es überall gibt, sondern daß auch alle übrigen Dinge so gestaltet werden, daß alle anderen Gebäude, die sich in jeder Stadt durch ihre Schönheit auszeichnen, von diesem übertroffen werden. ..."*<sup>1280</sup> Der Wettbewerb mit paganen, weltlichen Bauten innerhalb der Stadt Jerusalem wird hier ebenso angesprochen, wie auch der Vergleich mit Kirchen in anderen Städten. Dieses Ringen um den öffentlichen Raum setzt sich das gesamte 4. Jahrhundert hindurch fort, wie implizit das Verhalten des Martin von Tours belegt, der die Umgebung seiner Stadt von paganen Kultbauten zu säubern bemüht war<sup>1281</sup>. Demonstrativ zerstörte er alte Tempel und verehrte Naturheiligtümer, um an deren Stelle christliche Kirchen zu errichten. *"Denn dort, wo er (pagane) Heiligtümer zerstört hatte, errichtete er entweder Kirchen oder Klöster."*<sup>1282</sup> In einer Predigt des Bischofs Zeno von Verona aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts wird dieser Wettbewerb deutlich thematisiert<sup>1283</sup>. Doch im 5. Jahrhundert war dieses Ringen endgültig zugunsten christlicher Kultbauten entschieden, die für nächsten Jahrhunderte die Stadtbilder prägen sollten.

Dass die Stiftungen von Kirchen nicht nur der Selbstlosigkeit, sondern auch der Selbstinszenierung geschuldet sein konnten, ist einer Feststellung des Paulinus von Nola zu entnehmen. Nach seiner Aussage ist ein Grund, weshalb die Kaisermutter Helena besonders verehrungswürdig sei dieser, dass sie *"mit dem Aufwand und der Pracht ... durch den Bau von Basiliken alle Orte be-*

---

<sup>1278</sup> Eus., v.Const. 3, 31, 2.

<sup>1279</sup> Weber W., Deckendekorationen, 2001, 5.

<sup>1280</sup> Eus., v.Const. 3, 31, 1. Siehe auch Socr., h.e. 1, 9, 63; Theod., h.e. 1, 17, 8.

<sup>1281</sup> Das Umfunktionieren paganer Heiligtümer in Kirchen wurde in letzter Zeit mit starken Argumenten angezweifelt. Vgl. Mâle E., *Premières basiliques*, 1950; dagegen aber: Young B., *Sacred Topography*, 2001, v.a. 174-80.

<sup>1282</sup> Sulp.Sev., v.Mart. 13, 9: "... Nam ubi fana destruxerat, statim ibi aut ecclesias aut monasteria construebat."

<sup>1283</sup> Zeno, 2, 6, 3: "Quid, quod aut nullum aut perrarum est per omnem ecclesiam Dei orationis loci membrum, quod possit quamvis ruina in se mergentibus idolatriae aedibus nunc usque aliquatenus comparari?"

deckt und geschmückt" habe<sup>1284</sup>. Augenscheinlich setzte sich das antike Stifterwesen vor allem in Kirchenbau fort. Doch kaum ein Bischof hat sich als Kirchenstifter betätigt. Die Organisation, die Initiative und Ausführung von Kirchen lag seit Constantin beim Bischof. Dies belegt eine mosaikale Stiftertinschrift in Aquileia, worin dem ausführenden Bischof Theodorus der Hilfe Gottes ebenso wie jener der Gemeinde gedacht wird<sup>1285</sup>. Zugleich scheint der Episkopat einer Konkurrenz mit den Stiftern, auf deren Zuwendungen die Kirche mehr oder weniger angewiesen blieb, bewusst aus dem Weg gegangen zu sein<sup>1286</sup>. Jedenfalls betätigten sich Bischöfe auffallend selten als Stifter, so dass ein negativ kausaler Zusammenhang zwischen Kirchenstiftungen und Bischofsamt wahrscheinlich ist.

Zugleich bestätigen die Quellen die Bemühungen des Episkopats um die Innenausstattung der Kirchen. Die *vita Melaniae* schreibt dem Bischof Alypius einen bezeichnenden Ratschlag an die märchenhaft reiche Melania zu<sup>1287</sup>. Wenn Melania sich ernsthaft verewigen wolle, dann – so in etwa lautete sein Rat – solle sie Gebäude stiften. Dass der Ratschlag des Bischofs nicht nur auf Klostergebäude bezogen war, wie der nähere Kontext vermuten lässt, beweist die Tatsache, dass Melania die Kirche der armen Gemeinde von Thagaste, der Alypius als Bischof vorstand, neu ausstattete. "Sie schmückte sie (i.e. Kirche) mit kostbaren Kleinodien aus Gold und Silber und mit wertvollen Teppichen, so dass die anderen Bischöfe der Provinz neidisch auf den Bischof von Thagaste sahen."<sup>1288</sup> Von zentraler Bedeutung ist hierbei, dass die anderen Bischöfe auf Alypius neidisch waren. Das bedeutet aber doch, dass die Zuwendung Melanias vor allem dem Bischof zum Vorteil gereichte und weit weniger der armen Gemeinde. Wie sollte sonst der Neid der Bischöfe erklärt werden? Dabei war der Grund des Neides nicht einfach der Bau einer Kirche, sondern konkret die prachtvolle Innenausstattung.

Im *liber Pontificalis* setzen die ersten umfangreichen Auflistungen von Stiftungen mit Sylvester I. (314-335) ein – also noch zu Lebzeiten Constantins<sup>1289</sup>. Sylvester hätte dieser Quelle zufolge eine

---

<sup>1284</sup> Paul.Nol., ep. 31, 4: xxx

<sup>1285</sup> "THEODORE FELI[X] / [A]DIUVANTE DEO / OMNIPOTENTE ET / POEMNIO CAELITUS TIBI / [TRA]DITUM OMNIA [B]AEATE FECISTI ET / GLORIOSE DEDICAS / TT" Bischof Theodorus ist im Konzil von Arles nachgewiesen. Ausf. besprochen bei Fink J., Aquileia, 1954, v.a. 61-65.

<sup>1286</sup> Einen pragmatischen und (wie mir scheint) gerechten Vorschlag das Erbe betreffend brachte Augustinus (ep. 99, 4) ein.

<sup>1287</sup> Ebda 20: Dazu auch unten S. 232f.

<sup>1288</sup> Ger., v.Mel. 21. Ü.: Storf R., BKV 1, 5, 1912.

<sup>1289</sup> Lib.Pont., 34. Spätere Bischöfe werden immer wieder mit umfangreichen Stiftungen in Verbindung gebracht. All. dazu: Pietri C., Roma Christiana, 1976, 3-96.



Kirche in Rom auf einem Grundstück nahe der Domitianthermen erbaut, welches von einem Presbyter Equitius gestiftet wurde<sup>1290</sup>. Es folgt eine beachtliche Aufzählung an Zuwendungen und Stiftungen des Bischofs für die junge Kirche: Liturgisches Gerät, Leuchter, Pachterlöse aus fünf Bauernhöfen, ebenso die Mieten zweier Häuser (eines mit Bad) und eines Gartens<sup>1291</sup>. Während sich der Bischof um die Innenausstattung und um Fortbestand der neuen Kirche kümmerte, wurde sowohl das Grundstück als auch das Gebäude an sich von Equitius gestiftet, wobei es eher ein Zufall war, dass es sich dabei um einen Priester handelte. Die Kirche wurde denn auch nicht nach den Namen des Bischofs, sondern den Namen des Presbyters benannt<sup>1292</sup>.

In einem *titulus*, den Paulinus von Nola mit noch weiteren Gedichten im Jahr 404 an Sulpicius Severus schickte, ist folgende Stelle besonders aufschlussreich: "*Severus, der an Leib, Geist und Glauben ganz lautere Bewohner Christi, hat unter Jubel dieses Haus für Gott gebaut.*"<sup>1293</sup> Im selben Brief beschreibt Paulinus sich selbst als Kirchenstifter in Fundi<sup>1294</sup>. Paulinus, Severus, so wie Melania oder Equitius wurden auf unterschiedliche Weise als Stifter verehrt und verewigt<sup>1295</sup>. Wie sich an diesen wenigen Beispielen exemplarisch verdeutlichen lässt, wurden sowohl die Aufgaben als auch die anfallende Würde bei Neueinrichtungen von Kirchen aufgeteilt: Die Stiftungen wurden vor allem von Privatpersonen (Laien aber auch Kleriker) getätigt, die auf diese Weise ganz im Stil klassischer Euergeten ihre Bemühungen für die Gemeinde zur Schau stellen konnten, während der Bischof sich um die Innenausstattung und vorerst auch um die finanziellen Belange kümmerte<sup>1296</sup>. In dieser Teilung der Aufgaben und anfallenden Ehren steckte freilich auch ein unübersehbares Konfliktpotential.

Hieronymus stellt beispielsweise fest, es sei geradezu schamlos, wenn sich Laien großzügiger ge-

---

<sup>1290</sup> Lib.Pont., 34, 3: "*Hic fecit in urbe Roma ecclesiam in praedium cuiusdam presbyteri sui, qui cognominabatur Equitius, quem titulum Romanum constituit, iuxta terms Domitianas, qui usque in hodiernum diem appellatur titulus Equitii, ...*"

<sup>1291</sup> Ebda.

<sup>1292</sup> Auch die erste Kirche im Lateran wird in den antiken Quellen nach ihren Stifter (i.e. Constantin) benannt. xxx. Brandenburg H., Frühchristliche Basiliken, 1979, 22f.

<sup>1293</sup> Paul.Nol., ep. 32, 5: "*Corpore mente fide castissimus incola Christi / condidit ista deo tecta Severus ovans.*" Siehe auch den gesamten *titulus*. Vgl. den Übersetzungsvorschlag bei Lehmann T., Paulinus, 2004, 154.

<sup>1294</sup> Paul.Nol., ep. 32, 17: "*Fundis nomen oppido est, quod aequae familiare mihi fuit, dum maneret possessio, quam illic visitationem habui. Itaque vel ad pignus quasi civicae caritatis vel ad memoriam praeteriti patrimonii basilicam dare in ipso oppido, quoniam et indigebat ruinosam et parvam habens, voti fuit.*"

<sup>1295</sup> Ders., ep. 32. Vgl. ders., ep. 30, 1f; 31, 1ff.

<sup>1296</sup> Siehe p.Oxy., 1901; p.Cairo, 67151; p.Grön., 10; p.Ital., 4-6; 12-24.

bärdeten als der Priester (*pontifex*) Christi<sup>1297</sup>. Dabei scheint weniger die (übertriebene) Generosität von Laien den Missmut des Kirchenvaters erregt zu haben, als vielmehr der mutwillige Vergleich mit dem Episkopat: *sub praetextu elemosynae quaerunt divitias*<sup>1298</sup>. Zeno von Verona (ca. 360-80) spricht diesen Sachverhalt bei seiner Predigt anlässlich einer Kircheinweihung direkt an: "*Aber wenn man es recht betrachtet, so können bei all diesen Bauwerken mehr ihre Baumeister Bewunderung finden als ihre Priester.*"<sup>1299</sup> Solcherlei Wettstreit konnte für den Episkopat niemals erstrebenswert sein. Zum einen, da dadurch die feste Trennlinie zwischen Klerus und Laien aufgebrochen worden wäre, und zum anderen hätte der Episkopat, wäre er aus dem Vergleich siegreich hervorgegangen, zukünftige Stifter verschreckt, oder aber, hätte er den Vergleich auf Dauer verloren, möglicherweise jeglichen Einfluss auf den Kirchenbau eingebüßt. Und so zog sich der Episkopat weitgehend und geradezu ostentativ aus diesem Wettbewerb zurück und konzentrierte sich im Kirchenbau auf die Rolle des Bauherrn. Und in dieser Funktion lag – wie wir bereits gesehen haben – sein Hauptaugenmerk auf der Innenausstattung der Kirchen.

Freilich lassen sich vereinzelt auch Bischöfe nachweisen, die sich als Stifter weltlicher Bauten für das Gemeinwesen betätigten. So beispielsweise eine Inschrift aus Spaniens aus den 80er Jahren des 4. Jahrhunderts<sup>1300</sup>. Die Bauinschrift nennt einen westgotischen Adligen – Salla –, der zusammen mit Zenon, dem Bischof von Mérida, im Jahre 383 eine Brücke und die Stadtmauern restaurierten<sup>1301</sup>. Doch einer stellen die Ausnahme dar, wohingegen der Großteil der Bischöfe auf die Ausführung von christlichen Bauten konzentriert zu haben scheinen.

Dennoch, ein nicht geringer Teil der Ehre und Aufmerksamkeit, die durch einen Kirchenbau anfielen, blieb jedenfalls beim Bischof. Und so beanspruchte auch Paulinus für sich beispielsweise in seinen zwei Rollen – als Stifter in Fundi und als ausführender Bauherr und Stifter in Nola – ein unterschiedliches Maß an Zuspruch<sup>1302</sup>. Sein Hauptaugenmerk lag zweifelsohne auf seiner Leistung als formgebender Bauherr in Nola. Damit muss nun der Frage nachgegangen werden, wie sich der Bi-

---

<sup>1297</sup> Hier., ep. 52, 9: "*Sed et genus adrogantiae est clementiorem te videri velle, quam pontifex Christi.*" Dass Hieronymus mit *pontifex Christi* den Bischof benennt, geht unzweideutig aus dem Kontext hervor.

<sup>1298</sup> Ebda. Vgl. ebda 10.

<sup>1299</sup> Ders., tract. 2, 6, 2: "*... sed in his omnibus operibus vero iudicio structores magis possunt placere quam sacerdotes.*"

<sup>1300</sup> Vives J., Die Inschrift an der Brücke von Mérida und der Bischof Zenon, in: RQS 46, 1938, 1-7; ders. (Hg.), *Inscriptiones cristianas*, 21969, 363.

<sup>1301</sup> Es irrt Jacques Fontaine (*Geschichte der Kirchen*, 2005, 217) wenn er dem Bischof den Titel "*pontifex maximus*" zuschreibt.

<sup>1302</sup> Paul.Nol., ep. 32, 17 (zit. A. 1294).

schof durch den Kirchenbau repräsentierte.

Die *tituli*, die etwa Paulinus seinem Freund Sulpicius Severus für dessen Stiftungen übersandte, waren augenscheinlich die Repräsentationsform der Stifter. Offensichtlich war es nicht schicklich seine eigene Leistung in einer Inschrift zu verewigen. Es war dies ein Freundschaftsdienst, der sich noch zu Zeiten des Sidonius Apollinaris belegen lässt. Sidonius und noch zwei weitere Dichter hatten für Patiens und dessen Kirchenbauten *tituli* entworfen, die seine Leistung als Stifter in Reimform priesen<sup>1303</sup>. Demgegenüber besaß der Bischof zwei Möglichkeiten, Kirchenbauten zu seiner Selbstdarstellung zu nutzen. Zum einen konnte er den Innenraum nach seinem Ermessen gestalten, was er augenscheinlich ausgiebig nutzte. Im abgeschlossenen Raum waren sie seit jeher die oberste (kultische) Autorität. Die Möglichkeit den Raum zu gestalten, erlaubte es dem Episkopat sein eigenes Auftreten während des Gottesdienstes und anderer kultischer Feiern zu beeinflussen und für eine beeindruckende Kulisse zu sorgen. In der Tat scheint es in zunehmendem Ausmaß zu Auswüchsen gekommen zu sein. Das Bilderverbot des Konzils von Elvira ist lediglich das erste einer Reihe von Indizien<sup>1304</sup>. In der Collectio Avellana ist ein Brief zweier Priester an den Kaiser Theodosius überliefert, worin diese sich über das Verhalten bestimmter Bischöfe – unter anderen Damasus (366-384) – beschwerten. "*Weil sie ihre Basiliken mit goldschimmernden und protzenden Ausschmückungen und marmornen Säulen schmücken, weil sie ihren umfangreichen Besitz behüten: Wegen ihnen ist der wahre Glaube in Gefahr ...*"<sup>1305</sup> Dass der Vorwurf sich allgemein gegen das Verhalten der Bischöfe richtete, belegen ähnliche Vorwürfe aus verschiedenen Regionen des Reiches. Augustinus sieht sich genötigt, seine Gemeinde in einer Predigt daran zu erinnern, dass weder vergoldete Decken noch Marmorsäulen die Güte des Gotteshauses ausmachten, sondern vielmehr die Herzen der Gläubigen<sup>1306</sup>. Die Entwicklung seit der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts lässt sich mit Hieronymus' Worten folgendermaßen skizzieren: "*Viele bauen heute Kirchen mit Wänden und Säulen aus schönem Marmor, Decken aus glitzerndem Gold und Edelstein-verzierten Altären.*"<sup>1307</sup> Diese Worte sind einem Vademecum entnommen, das an einen jungen Bischof adres-

---

<sup>1303</sup> Sid.Ap., ep. 2, 10, 4.

<sup>1304</sup> Zit. oben: A. 908.

<sup>1305</sup> Coll.Av., 2, 121: "*Habeant illi basilicas auro coruscantes pretiosorumque marmorum ambitione vestitas vel erectas magnificentia columnarum; habeant quoque porrectas in longum possessiones, ob quas et fides integra periclitata est: ...*"

<sup>1306</sup> Aug., serm. 15, 1: "*Qui enim diligit decorem domus Dei, non est dubium quia Ecclesiam diligit, non in fabrefactis parietibus et tectis, non in nitore marmorum et laqueariis aureis, sed in hominibus fidelibus, ...*"

<sup>1307</sup> Hier., ep. 52, 10: "*Multi aedificant parietes et columnas ecclesiae subtrahunt: marmora nitent, auro splendent lacunaria, gemmis altare distinguitur et ministrorum.*"

siert war<sup>1308</sup>. Umgekehrt lässt sich beobachten, dass die Rechtfertigungen prachtvoller Kircheninnenausstattungen häufig aus den Federn von Bischöfen stammen. So schreibt etwa Ambrosius: "*Es gehört sich besonders für den Bischof (sacerdos), den Tempel zu schmücken, sodass dadurch die Halle des Herrn erglänze, ...*"<sup>1309</sup> Der bereits wiederholt erwähnte Bischof von Lyon, Patiens, wurde von Sidonius Apollinaris gerade für dessen Fähigkeit gelobt, Kirchen prächtig zu gestalten<sup>1310</sup>. Er habe neue Basiliken errichtet und alte erneuert und dazu habe er noch den Schmuck der Basiliken verdoppelt (*ornamenta duplicari*). Das, was in den Augen vieler Zeitgenossen nichts weiter als Verschwendung oder Prunksucht des Episkopats war, wollten Amtskollegen offensichtlich als Tugend verstanden wissen. Die zweite Möglichkeit repräsentativer Nutzung von Kirchen bot die Tatsache, dass einmal errichtete Kirchen direkt in den Zuständigkeitsbereich des Bischofs fielen<sup>1311</sup>.

Doch nicht nur die Innenausstattung nahm quantitativ und qualitativ zu, sondern auch die Anzahl und Größe der Kirchen nahmen im 4. und 5. Jahrhundert in einem kaum überschaubaren Ausmaß zu. Dieser Zuwachs an Belegen ist zum einen sicherlich, wie bereits Arnold H.M. Jones erkannte, darauf zurückzuführen, dass Schenkungen und Stiftungen an die Kirche zunahmen<sup>1312</sup>. Zugleich muss aber auch beachtet werden, dass die Kirche erst seit dem 3. Juli 321 offiziell in der Lage war als Erbin zu fungieren<sup>1313</sup>. Seit dem Jahr 434 fiel der Besitz von kinderlosen Klerikern von selbst an die Kirche<sup>1314</sup>. In Nordafrika und Norditalien ist die große Anzahl von Kirchen sicherlich auch der Tatsache geschuldet, dass die verschiedenen Glaubensrichtungen offensichtlich jeweils eigene Versammlungsbauten für sich beanspruchten<sup>1315</sup>. Bereits in den Jahren 378/79 wurden jedoch alle Güter "häretischer" Abspaltungen wie etwa der Donatisten, Manichäer, Montanisten, Arianer etc. vom Staat konfisziert<sup>1316</sup>. In den Jahren zwischen 378-414 sind alle Immobilien der Häretiker, "wo sich

---

<sup>1308</sup> Vgl. Isid.Pel., ep. 1, 136.

<sup>1309</sup> Ambr., off. 2, 21, 111: "*Et maxime sacerdoti hoc convenit, ornare Dei templum decore congruo ut etiam hoc cultu aula Domini resplendeat, ...*"

<sup>1310</sup> Sid.Ap., ep. 6, 12, 3: "*Omitto tanto te cultu ecclesiam tibi creditam convenustare, ut dubitet inspector, meliusne nova opera consurgant an vetusta reparentur. (4) Omitto per te plurimis locis basilicarum fundamenta consurgere, ornamenta duplicari; ...*" Vgl. auch Hier., v.Hil. 25; Greg.Nys., ep. 25.

<sup>1311</sup>

<sup>1312</sup> Es muss betont werden, dass alle Quellen auf die Jones (LRE, 2, 985f) verweist, aus späterer Zeit stammen.

<sup>1313</sup> C.T. (i.J. 321), 16, 2, 4 (zit.: A. 842). Ausf.: oben S. 151-158.

<sup>1314</sup> C.T. (i.J. 434), 5, 3, 1. Ausgenommen waren alle Güter, auf die Kleriker Steuern bezahlten.

<sup>1315</sup> Siehe oben A. 1318.

<sup>1316</sup> C.T. (i.J. 378), 16, 5, 4: "*Olim pro religione catholicae sanctitatis, ut coetus haeretici usurpatio conquiesceret, iusimus, sive in oppidis sive in agris extra ecclesias, quas nostra pax obtinet, conventus agerentur, publicari loca omnia, in*

ein Altar" befand, an den Staat gefallen. Die eingezogenen Güter wurden schließlich im Jahr 414 an die katholische Kirche übertragen<sup>1317</sup>. Flankierend zu diesen Erlassen wurde von Theodosius im Jahr 383 verordnet, dass Häretikern ihre Privathäuser nicht nach dem Vorbild von Kirchen gestalten dürften<sup>1318</sup>. Diese Entwicklung musste freilich das Verhältnis von Stifter und Episkopat gravierend beeinflussen. Denn der Bedarf an Kirchenbauten der katholischen Gemeinschaft war für die Zeit nach 414 schlagartig gedeckt, obwohl die strengen Gesetze gegen die Häresien sicherlich einen Zulauf in der katholischen Gemeinschaft bewirkten<sup>1319</sup>. Augustinus stellte diesbezüglich bitter fest, es habe "... *sich inzwischen in der Kirche eine so gewaltige Menge angesammelt, dass wir vor lauter Spreu den Weizen nicht mehr sehen.*"<sup>1320</sup> Jedenfalls versetzte diese grundlegend neue Situation den Episkopat gegenüber dem Stifterwesen in eine ungemein starke Situation. Zum ersten Mal hatten die Bischöfe die Möglichkeit, Stiftungen selektiv abzulehnen oder Bedingungen an die Konzession zu binden. Die gewandelte Situation musste neu normiert werden.

Vor diesem Hintergrund muss ein ausführlicher Erlass der Synode von Orange gelesen werden, der unter anderem festlegt: "... *Hat ein Laie eine Kirche gebaut, so darf auch er keinen anderen Bischof, als den des betreffenden Ortes um die Weihe ansprechen.*"<sup>1321</sup> Sowohl die Erlaubnis als auch

---

*quibus falso religionis obtentu altaria locarentur. Quod sive dissimulatione iudicum seu profanorum improbitate contigerit, eadem erit ex utroque perniciēs.*" Siehe auch: Nov.Sirm. (i.J. 407), 12; C.T. (i.J. 379), 16, 5, 5; ebda (i.J. 404), 16, 4, 6. Wiederholungen: C.T. (i.J. 414), 16, 5, 54; ebda (i.J. 415) 16, 10, 20; ebda (i.J. 428) 16, 5, 66. Unverständlich der Vw. Christian Schweizers (Hierarchie und Organisation, 1991, 146f) auf C.T. (i.J. 408), 16, 5, 53, worin seiner Ansicht nach der Einzug häretischer Güter ordiniert worden sei. Zudem scheint Schweizer anzunehmen, dass die Konfiskationen erst im Lauf des 5. Jhs erfolgten.

<sup>1317</sup> C.T. (i.J. 414), 16, 5, 54, 1: "*Ea vero loca, in quibus dira superstitio nunc usque servata est, catholicae venerabili ecclesiae socientur, ita ut episcopi presbyteri omnesque antistites eorum et ministri spoliati omnibus facultatibus ad singulas quasque insulas adque provincias exulandi gratia dirigantur.*" Vgl. dagegen: Schweizer C., Hierarchie und Organisation, 1991, 146f.

<sup>1318</sup> C.T. (i.J. 383), 16, 5, 11: "*Omnes omnino, quoscumque diversarum haeresum error exagitat, ... nullis circulis coeant, nullam colligant multitudinem, nullum ad se populum trahant nec ad imaginem ecclesiarum parietes privatos ostendant, nihil vel publice vel privatim, quod catholicae sanctitati officere possit, exerceant.*" Noethlichs K.L., Baurecht und Religionspolitik, 2003, 189 Anm. 62 (nach eigener Aussage: keine Erklärung für dieses Gesetz).

<sup>1319</sup> V.a. seit den 70er Jahren des 4. Jhs bis etwa in die 20er Jahre des 5. Jhs wurden immer wieder Erlasse gegen Häresien erlassen. Siehe: C.T. (i.J. 372-423), 16, 5, 3-61.

<sup>1320</sup> Ders., serm. 252, 4 (Paraph.).

<sup>1321</sup> Conc. Aur. (i.J. 441), can. 9(10): "... *Quod si etiam saecularium quicumque ecclesiam aedificaverit et alium magis quam eum in cuius territorio aedificat invitandum putaverit, tam ipse cui contra constitutionem ac disciplinam gratificari vult, quam omnes episcopi qui ad huiusmodi dedicationem invitantur a conventu abstinebunt.* ..." Dies ist mit Abstand, ungeachtet des Schlusscanons, der längste Erlass des Konzils, woran bereits die Bedeutung erkennbar wird, die man dem Kirchenbau zumaß.

die feierliche Einweihung einer neuen Kirche fiel fortan ausschließlich in den Kompetenz- und Zuständigkeitsbereich des örtlichen Bischofs, in dessen Diözese die Kirche errichtet wurde<sup>1322</sup>. Dass auch die Kleriker für etwaige Stiftungen beim Bischof um Erlaubnis anfragen mussten, belegt erneut, dass sie Stiftungen eben als Privatpersonen tätigten<sup>1323</sup>. Wenn ein Bischof aus einer anderen Diözese sich als Stifter betätigen wollte, so bleibt das Recht der Einweihung doch beim lokalen Bischof<sup>1324</sup>. Diverse Predigten von Kirchweihen haben sich erhalten und erlauben einen – wenn auch eingeschränkten – Blick auf die für den Bischof repräsentative Weihezeremonie<sup>1325</sup>.

Die Kirchweihe wurde im Lauf des 4. Jahrhunderts immer öfter mit einer Reliquientranslation kombiniert<sup>1326</sup>. Bald schon wurde den Reliquienübertragungen größere Bedeutung beigemessen, als den Kirchenweihen selbst. Ja es entbrannte sogar zum Teil eine Art eifersüchtiges Ringen um Reliquien. In einem Brief, der wohl Ende 402 entstand, schreibt Paulinus, er habe von Sulpicius Severus erfahren, dass "... *du für deine Basilika, die du gerade in unserem Primuliacum größer als die vorhergehende gebaut hast, den Segen von weihevollen Reliquien der Heiligen ersehnt.*"<sup>1327</sup> Leider sei es ihm nicht möglich auch nur "*ein ganz kleines Teilchen der heiligen Asche*" zu entbehren, da diese zur Gänze für die "*Weihe der Kirche notwendig sein wird, die wir bald im Namen des Herrn vollenden werden, ...*"<sup>1328</sup> Immerhin schickte Paulinus seinem Gefährten ein kleines Teilchen von der Kreuzreliquie. Der Konkurrenzkampf zwischen den beiden Freunden scheint sich in dieser Zeit auf eine dramatische Weise zugespitzt zu haben, was sich noch in weiteren Briefen gut widerspiegelt<sup>1329</sup>. Dass Reliquien Besucher wie Magneten anzogen, war schon längst bekannt. Dass sich die Popularität eines Ortes durch Reliquien steigern ließ, bezeugt ein Synodalerlass aus dem Jahr 401<sup>1330</sup>. Dass der Ruf und die Bekanntheit einer Stadt sich auf das Ansehen eines Bischofssitzes

---

<sup>1322</sup> Vgl. conc. Chalk. (i.J. 451), can. 17.

<sup>1323</sup> AE, 1940, 21: "*Ex permissu / Alexandri / episcopi Ti / berinus di / aconus Ro / gatae matri / dulcissim / ae fecit*"

<sup>1324</sup> Die dem Erlass immanente Logik bestätigt die Beobachtung, dass Bischöfe kaum als Amtsträger, sondern vielmehr als Privatpersonen Stiftungen tätigten.

<sup>1325</sup> Siehe Ambr., exh.virg. 1; Paul.Med., v.Ambr. 12, 1-13, 2; 14, 2; 43, 1; 48, 2; 50, 1; bes. 29; Gel., ep. 2. Dazu Spera L., Die Entstehung des frühen Christentums in der Basilicata nach den jüngsten archäologischen Funden, in: RQS 88, 1993, 36-58; v.a. 41f.

<sup>1326</sup> Dazu ausf. unten S. 239ff.

<sup>1327</sup> Paul.Nol., ep. 31, 1. Zur Dat.: Skeb M., FC 25/1, 1998, 79.

<sup>1328</sup> Ebda.

<sup>1329</sup> Beispielsweise Paul.Nol., ep. 17; 22, 1ff; 27, 1; 30, 2; 32, 1.

<sup>1330</sup> Conc. Carth. (i.J. 401; überliefert in den reg.eccl.Carth.exc.), can. 83(18): "*Item placuit ut altaria quae passim per*

auswirkte, hatten wir bereits beobachtet. Allerdings besaß der Episkopat kein von alter Tradition hergebrachtes Vorrecht auf die Totenrituale, was ihn offensichtlich die Konkurrenz von Monasterien einbrachte<sup>1331</sup>. Die Kombination von Kirchweihe und Reliquientranslation scheint dem Episkopat schließlich dieses Monopol gesichert zu haben und führt geradewegs in einen weiteren Bereich bischöflicher Repräsentation.

#### Exkurs 5: Reliquientranslationen, Prozessionen, oder: Okkupation des öffentlichen Raums

Wiederholt hatten wir von der Ausweitung des Einflussbereichs bischöflicher Repräsentation in den öffentlichen Raum der *civitates* gesprochen. Dieser Prozess, für den die constantinische Wende grundlegende Voraussetzung war, lässt sich anhand der Entwicklung der eben angesprochenen Reliquientranslationen exemplarisch gut nachvollziehen.

Der Ursprung der Reliquientranslationen ist unzweifelhaft in der Verehrung der Gebeine heiliger Männer begründet<sup>1332</sup>. Wie schon Bernhard Kötting darlegte, stand der Ursprung der Reliquienverehrung zeitlich und wohl auch in kausaler Abhängigkeit zum endgültigen Wegfall der Parusienaherwartung<sup>1333</sup>. Gerade die Märtyrerverehrung trug maßgebend dazu bei, dass das christliche Totenritual gedanklich den familiären Rahmen sprengte und zum Interesse der gesamten Gemeinde werden konnte<sup>1334</sup>. Erst nach diesem Schritt konnte sich der Brauch einbürgern, bei Totenfeiern die Eucharistie am Grab des Blutzugehörigen zu feiern, woraufhin an diesen Stätten mit der Zeit aus praktischer Notwendigkeit heraus Versammlungsräume – sogenannte Memorialbauten – entstanden<sup>1335</sup>. Die Ortsgebundenheit oder die "Unbeweglichkeit"

---

*agros et per tamquam memoriae martyrum instituuntur, in quibus nullum corpus aut reliquiae martyrum conditae probantur, ab episcopis qui locis eisdem praesunt, si fieri potest, evertantur. ... et omnino nulla memoria martyrum probabiliter acceptetur, nisi ubi corpus aut aliquae reliquiae sunt aut origo alicuius habitationis vel possessionis vel passionis fidelissima origine traditur.*" Zu den registri ecclesiae Carthaginensis excerpta: Munier C., CCL 194, 1974, 173-81.

<sup>1331</sup> C.J. (459), 1, 3, 26: "*Decernimus, ut posthac neque monachi aut quicumque alius cuiuslibet status aut fortunae in aedes publicas vel in quaecumque loca populi voluptatibus fabricata venerabilem crucem et sanctorum martyrum reliquias illicite inferre conentur vel occupare audeant ea, quae vel ad publicas causas vel ad populi oblectamenta constructa sunt. cum enim religiosae aedes non desunt, possunt ibi, consultis prius ut oportet religiosissimis episcopis, reliquias martyrum non quorundam usurpatione, sed arbitrio reverentissimorum antistitum collocare. ...*"

<sup>1332</sup> Schon die Asche des Polycarp wurde "wertvoller als Edelsteine und besser als Gold" bezeichnet. Mart.Polyc., 18, 2; vgl. Eus., h.e. 3, 36. Dölger F.J., Das Kultvergehen der Donatisten Lucilla, in: AC 3, 1932, 245f.

<sup>1333</sup> Ders., Reliquienkult, 1965, 8. Die Märtyrerverehrung hat sich schnell über das gesamte Imperium verbreitet. Mart.Polyc., 20, 1; Cypr., ep. 39, 3.

<sup>1334</sup> So lassen sich ab dem 3. Jh. vermehrt Gemeindegrüfte nachweisen, während für die Zeit davor ausschließlich Familiengräber bekannt sind. Kollwitz J., Art. Coemeterium, in: LAC 3, 1957, Sp. 1957, 232.

<sup>1335</sup> Dazu Tert., Scap. 3; acta Cypr. 1; Eus., v.Const. 2, 39, 4.

der wundertätigen Reliquien forcierte zunehmend die Ausformung eines Pilgerwesens<sup>1336</sup>. Peter Brown beschrieb diese Situation folgendermaßen: "*Indem das Heilige auf diese Weise an einen Ort gebunden wurde, konnte das spätantike Christentum aus den Fakten der Distanz und aus den Freuden der Nähe Lebenskraft sammeln.*"<sup>1337</sup> Analog zu dem Wunsch Reliquien zu berühren, entstand das allgemeine Verlangen möglichst nahe "*ad sanctos*" begraben zu werden, wodurch man hoffte, einen einflussreichen Fürsprecher am Tag des letzten Gericht zu erhalten<sup>1338</sup>.

Nun waren jedoch ganze Städte, ja sogar ganze Regionen ohne Märtyrer und folglich ohne Reliquien geblieben. Die Entwicklung der Reliquientranslationen müssen vor allem als Bemühung angesehen werden, dieses Problem pragmatisch zu lösen. Durch das Toleranzedikt des Jahres 313 wurden für das Christentum gänzlich neue Verhältnisse geschaffen: Die Christen konnten nun ihre Versammlungsräume offiziell in den Städten errichten<sup>1339</sup>. Dadurch jedoch entfernten sich häufig die Kirchen von den Heiligen, die allesamt außerhalb der Stadtmauern begraben lagen<sup>1340</sup>. Als die Heiligkeit des Altars bereits auf das Kirchengebäude übertragen worden war, nachdem man also den christlichen Versammlungsraum mit Fug und Recht als *locus sacer* bezeichnen kann, entstand das Bedürfnis, die Kirchen zusätzlich durch Reliquien zu konsekrieren und zwar auch jene, die sich innerhalb der Stadtmauern befanden, wodurch Translationen unumgänglich wurden<sup>1341</sup>. Eine noch weit größere Nachfrage brachte der private "Gebrauch" von Reliquien mit sich. Daraus entwickelte sich ein Reliquienhandel, der längst vor dem Mittelalter kuriose Blüten hervorbrachte<sup>1342</sup>.

---

<sup>1336</sup> Zur rechtlichen Situation siehe: Dig. 47,12,3,5. Wiederholungen: CJ. (ca. i.J. 295), 3, 44, 14; CT. (i.J. 349), 9, 17, 2; CT. (i.J. 386), 9, 17, 7. Vgl. Plin., ep. 10, 68f; CIL 6, 1884; 2963; 22120; 35068. McCulloh J.M., *From Antiquity to the Middle Ages*, 1980, 313. "... *Christians of Late Antiquity ... took churches to the resting places of the saints, ...*"

<sup>1337</sup> Brown P., *The Cult of the Saints*, Chicago, 1982, 7ff; 87ff; Zit.: 87; Angenendt A., *Heilige und Reliquien*, 1994, 149ff.

<sup>1338</sup> Dieses zumeist als typisch christliches Phänomen wahrgenommene Verhalten fußt auf heidnischen Bräuchen – etwa am Brauch der Phylakterien. Kötting B., *Reliquienkult*, 1965, 24-32; Brown P., *The Cult of the Saints*, Chicago, 1982, 16ff; speziell für Rom: Saxer V., *Märtyrerkult*, 2002, 48ff.

<sup>1339</sup> Heinzelmann M., *Translationsberichte*, 1979, 24ff; Brandenburg H., *Kirchen Roms*, 2004, 17ff.

<sup>1340</sup> Leg., 10, 1 (FIRA, 1, 66): "*Hominem mortuum in urbe ne sepelito neve urito*". Vgl. Dig. 47, 12, 3, 5. Zu den Wiederholungen unter Diocletian, Gratian, Valentinian und Theodosius siehe A. 1336.

<sup>1341</sup> Kötting (Reliquienkult, 1965, 15) zählte vier Motive für eine Reliquientranslation auf: 1. Verdrängung eines heidnischen Kultes; 2. Übertragung in bedeutende Städte; 3. unwürdiges Grab; 4. um die Überzeugung der Gemeinde zu stärken.

<sup>1342</sup> Augustinus etwa beschwert sich über Mönche, die Reliquien verkaufen. Vgl. CJ. (459), 1, 3, 26 (zit.: A. 1331).



Die erste historisch einigermaßen fassbare Reliquientranslation fand etwa im Jahre 324 in Mailand statt<sup>1343</sup>. In den Quellen ist von einer Reliquienüberführung zur Zeit des Bischof Maternus die Rede. Einen Datierungshinweis liefert hierbei der Vers: "... *revecti in ora principum* ..." <sup>1344</sup> Die Reliquien wurden also im Angesicht mehrerer Kaiser in die Stadt gebracht. In der Amtszeit des Maternus (316[?]-328) befanden sich im Jahr 324 Constantin und Constantius II. in Mailand, was somit zumindest ein mögliches Datum der Translation wäre<sup>1345</sup>. Über das Ereignis lässt sich leider nicht viel mehr sagen, als dass die hll. Victor, Nabor und Felix vom damaligen Mailänder Bischof von Lodi nach Mailand gebracht wurden<sup>1346</sup>. Einblicke in die Wirkmöglichkeit von Translationen gewährt die nächste belegte Translation, die wohl im Jahre 354 von Antiochia nach Dafne erfolgte<sup>1347</sup>. Caesar Flavius Claudius Constantius Gallus ließ die Gebeine des Märtyrers Babylas von Antiochia nach Daphne bringen<sup>1348</sup>. Sein erklärtes Ziel war es, den dort ansässigen Apollokult durch die Überführung der Reliquien zu schwächen<sup>1349</sup>. Pointiert könnte man sagen, dass bereits die zweite bezeugte Reliquienüberführung religiös-politisch motiviert war. Die nächste uns bekannte Reliquientranslation fand wahrscheinlich im Jahre 356 statt<sup>1350</sup>. Am 1. Juni desselben Jahres erfolgte die Überführung der Gebeine des hl. Timotheus (Schüler des Apostel Paulus) nach Konstantinopel<sup>1351</sup>. Bei dieser Translation war

---

Dölger F.J., 1932; Noethlichs K.-L., Baurecht und Religionspolitik, 2003, 192.

<sup>1343</sup> Frühere Translationen sind anzunehmen. Siehe bspw.: CT. (i.J. 357), 9, 17, 4; Prud., perist. 4, 130-135. Delehaye H., *Culte des martyrs*, 1933, 68-91; Picard J.-C., *Souvenir des évêques*, 1988, 44; Angenendt A., *Heilige und Reliquien*, 1994, 152.

<sup>1344</sup> Ambr., hymn. 11, 31.

<sup>1345</sup> Siehe Fontaine J., *Hymnes*, 1992, 99; 445-483.

<sup>1346</sup> Ambr., in Luc. 7, 178: "*Granum sinapis martyres nostri sunt Felix, Nabor et Victor; ...*" Ders., hymn. 11; Paul., v.Ambr. 14. McLynn N., *Ambrose*, 1994, 209-219.

<sup>1347</sup> Das Datum kann trotz anderweitiger Behauptung nicht mit Sicherheit festgemacht werden. M.E. ist eine Datierung zu Beginn des Aufenthaltes des Gallus in Antiochia recht wahrscheinlich, da sich bei Ammian, dessen Bericht im Winter 353/354 einsetzt, kein Hinweis auf dieses Geschehen findet. Das Jahr 351 kann jedoch nicht gänzlich ausgeschlossen werden.

<sup>1348</sup> Brändle R., *Johannes Chrysostomus*, 1999, 7.

<sup>1349</sup> Zu den Ereignissen: J.Chrys., pan. Bab. 75-86; sich daran anlehnend Soz., h.e. 5, 19f; v.a. 5, 19, 12; Zon., h.e. 13, 12. Siehe Herzog R., *Kult von Menuthis*, 1940, v.a. 117ff.

<sup>1350</sup> Das Datum ist nach wie vor umstritten. Stiefenhofer D., *Kirchweihe*, 1909, 94ff; Kötting B., *Reliquienkult*, 1965, 18; Mango C., *Constantine's Mausoleum and the Translation of Relics*, in: BZ 83, 1990, 52ff. Woods D., *The Date of the Translation of the Relics of SS. Luke and Andrew*, in VigChr 45, 1991, v.a. 286 (plädiert für das Jahr 360).

<sup>1351</sup> Chron.Pasch., a. 356: "*His coss. mense Panemo, die I sancti Timothei discipuli quondam sancti Pauli, ac primi Ephesi in Asia creati episcopi, reliquiae Constantinopolim cum summa veneratione delatae, in aede Sanctorum Apostolorum sub ipsa sacra mensa repositae sunt.*" Cons.Const., a. 356: "Constantio VIII et Iuliano Caes. His cons. introie-

Kaiser Constantius II. nicht beteiligt, obwohl er sich wahrscheinlich zu dieser Zeit in Konstantinopel aufhielt. Möglicherweise war sich Constantius II. der Bedeutung des Ereignisses nicht bewusst. Am 3. März des Jahres 357 wurden jedoch auf Veranlassung des Kaisers die Reliquien des Apostels Andreas und des hl. Lukas nach Konstantinopel überführt<sup>1352</sup>. Kurze Zeit später wurde von Constantius II. ein aufschlussreiches Gesetz erlassen<sup>1353</sup>. Durch dieses Gesetz versuchte sich der Kaiser ein Mitspracherecht, wenn nicht gar das Monopol bei der Genehmigung von Reliquientranslationen zu sichern<sup>1354</sup>. Die rapide Zunahme von Translationen, ihr augenscheinlich politisches Potential, der Gesetzeserlass Constantius II., alle diese Indizien vermögen die Bemühungen um die Vorherrschaft über die Translationen zu erklären.

Fünf Jahre später, im Jahr 362, ließ der heidnische Kaiser Julian Apostata die Gebeine des hl. Babylas, die Gallus im Jahre 354 nach Daphne brachte, zurück nach Antiochia bringen<sup>1355</sup>. Die Gegenmaßnahme Julians belegt auf eindrucksvolle Weise die politische Macht, die die Reliquien in Daphne entfalten konnten. Doch bei dieser Aktion lässt sich zum ersten Mal das akute Potential der Translationen beobachten, das sich gegen den Kaiser richtete<sup>1356</sup>.

Damit befinden wir uns in einer Zeit, als im Westen ein politisch sensibler und aktiver Bischof dieses Potential für sich und schließlich für den ganzen Episkopat zu nutzen begann. Die Rede ist wieder einmal von Ambrosius. Dieser hatte offensichtlich bei der Einweihung der Basilika Romana Reliquien überführt<sup>1357</sup>. Aus der Formulierung lässt sich entnehmen, dass

---

runt Constantinopolim reliquiae apostoli Timothei." Vgl. Eus., h.e. 3, 4, 5.

<sup>1352</sup> Chron.Pasch., a. 357: "... Constantinopolim allatae sunt reliquiae sanctorum Lucae et Andreae apostolorum, cura Constantii Augusti, cum veneratione et cultu, ac psalmorum et hymnorum cantu, depositae sunt in aede Sanctorum Apostolorum." Hier., adv.Vig. 5: "... Constantius Imperator I, qui sanctas reliquias Andreae, Lucae, et Timothei transtulit Constantinopolim, ..." Vgl. auch: Cons.Const., a. 357; Theod., h.e. 2, 61-65.

<sup>1353</sup> Constantius hat am 29. Mai Rom wieder verlassen und muss das Gesetz somit auf seinem Weg Richtung Norden erlassen haben. Das Gesetz wurde am 13. Juni in Mailand promulgiert. Amm.Marc., 16, 10, 20. Allg. zu Constantius II. Brennecke H.C., 1984, 108ff; 202-210.

<sup>1354</sup> CT. (i.J. 357), 9, 17, 4: "... Huic autem poenae subiacebunt et qui corpora sepulta aut reliquias contrectaverint." Vgl. CT. (ca. 295), 3, 44, 14.

<sup>1355</sup> J.Chrys., Babyl. 2f; Soz., h.e. 5, 19, 17-19; vgl. Greg.Naz., c.Jul. 1, 25.

<sup>1356</sup> Soz., h.e. 5, 19, 18.

<sup>1357</sup> Ambr., ep. 77(22), 1 (zit. unten A. 1359). Unwahrscheinlich ist die Identifizierung der "*Romana Basilica*" mit jener, die Ambrosius (z.B. ep. 76[21]) als "*Basilica Nova*" bezeichnet, da diese erst den Arianern abgerungen werden musste und sich in der Nähe der Basilika Vetus – also ganz im Zentrum der Stadt – befand, sodass eine frühe Translation dorthin unwahrscheinlich ist. Ambrosius könnte mit der Bezeichnung "*Romana*" die räumliche Nähe zur *Porta Romana* angedeutet haben, in deren Nähe sich die Basilika S. Nazaro (ursp. Basilika Apostolorum) befand. Paul.Med., v.Ambr. 8, 1: "... mane ad portam civitatis Mediolanensis, quae Romana dicitur." Man ist sich weitgehend einig, dass

diese Überführung weder einen politischen Hintergrund hatte, noch fester Bestandteil einer Kirchweihe war<sup>1358</sup>. Mit Sicherheit lässt sich sagen, dass diese erste Translation des Ambrosius in der Zeit zwischen den Jahren 375 und 386 stattgefunden haben muss<sup>1359</sup>. Ernst Dassmann hatte erwogen, dass es sich dabei um die Reliquien von Aposteln gehandelt haben könnte, die aus dem Osten nach Mailand gekommen waren<sup>1360</sup>. Wahrscheinlicher ist m.E., dass es sich bei der überlieferten Translation um die Rückführung des Bischof Dionysius handelte<sup>1361</sup>. Dionysius war ein "katholischer" Amtsvorgänger des Ambrosius, der für seinen Glaubensbekenntnis exiliert worden war und in der Fremde starb<sup>1362</sup>. Seine Gebeine wurden nachweislich kurz nach Amtsantritt des Ambrosius nach Mailand heimgeholt<sup>1363</sup>. Dass Ambrosius diese Translation nicht weiter erwähnt, muss nicht weiter verwundern, schließlich war Dionysius im Exil verstorben und vom Kaiser nicht rehabilitiert worden. Mit dieser Aktion ging Ambrosius sicherlich an die Grenzen seiner Möglichkeiten.

Von zentraler Bedeutung für die künftige Entwicklung von Reliquientranslationen waren die

---

"in Romana" übersetzt werden muss mit "(im Viertel) bei der Porta Romana". Dafür spricht auch: CIL 5, 617, 3. Vgl. Paul., v.Ambr. 32, 2: "*Quo tempore sancti Nazarii martyris corpus, quod erat in horto positum extra civitatem, levatum ad basilicam apostolorum, quae est in Romana, transtulit.*" Zuletzt Sartori A., *Basilica Apostolorum*, 1998, 739-49.

<sup>1358</sup> Überhaupt werden wir von diesem Ereignis nur indirekt durch Ambrosius in Kenntnis gesetzt. Ders., ep. 77(22), 1f.

<sup>1359</sup> Ambr., ep. 75(22), 1: "*Nam cum basilicam dedicassem, multi tamquam uno ore interpellare coeperunt dicentes: 'Sicut in Romana basilicam dedices'. Respondi: 'Faciám si martyrum reliquias invenero.'*" Dassmann (Ambrosius und die Märtyrer, in: JbAC 18, 1975, 52, A.14) vermutete, dass die Einweihung der Basilika Romana wenige Monate vor der Translation des Protasius und Gervasius stattfand. Dies bleibt aber spekulativ.

<sup>1360</sup> Paul., v.Ambr. 33, 3: "*Translato itaque corpore martyris ad basilicam apostolorum, ubi pridies anctorum apostolorum reliquiae summa omnium devotione depositae fuerant, cum tractaret episcopus, quidam de populo repletus spiritu inmundo clamare coepit se torqueri ab Ambrosio.*" Ernst Dassmann (Ambrosius und die Märtyrer, in: JbAC 18, 1975, 52ff) liest "pridem" anstelle von *pridie* und glaubt somit, das Ereignis um mindestens 10 Jahre vorverlegen zu müssen. Dagegen muss man sich fragen, warum Paulinus von Mailand dieses Ereignis nicht an der chronologisch fraglichen Stelle eingefügt, obwohl er ansonsten die zeitliche Abfolge der Ereignisse weitestgehend beachtet. Zugleich besteht kein einleuchtender Grund die Lesart "pridie" durch "pridem" zu ersetzen.

<sup>1361</sup> Markschies C., *Ambrosius von Mailand*, 1995, 88f. Siehe oben S. 77; v.a. A. 404.

<sup>1362</sup> Das Erdulden des Exils galt seit jeher auch als eine Form des Martyrium. Nebenbei erweiterte sich die Definition von Märtyrern seit dem Ende der Verfolgungen. So wurden seit dem späten 4. Jh. auch den Asketen ähnliche Ehren zuteil wie den Märtyrern. Siehe Hier., v.Hil. 31.

<sup>1363</sup> Bas.Caes., ep. 198. Aus einem Brief des Basilius v. Caes. geht hervor, dass Ambr. zumindest Reliquienteile seines Vorgängers nach Mailand hat bringen lassen. Als *terminus ante quem* muss das Todesdatum des Basilius (378) dienen. Vgl. Ambr. ep. 75a(21a). Savio F., Vescovi, 1913, 114-122.

Ereignisse in Mailand in den Jahren 385-386<sup>1364</sup>. Diese Zeit war gekennzeichnet von der Auseinandersetzung zwischen Bischof und kaiserlicher Familie um die Basiliken. Ambrosius wusste es zu verhindern, dass die Basilika Portiana von den Arianern, die von der kaiserlichen Familie unterstützt wurden, in Besitz genommen werden konnte<sup>1365</sup>. Das arianische Kaiserhaus schien sogar bereit, die Kirche mit Gewalt erstürmen zu lassen<sup>1366</sup>. Jedenfalls wurde die Gemeinde um Ambrosius in der Kirche von kaiserlichen Truppen eingeschlossen und belagert, doch schließlich zog man die Truppen wieder ab<sup>1367</sup>. Augustinus weiß zu berichten, dass Ambrosius den Zusammenhalt seiner Gemeinde durch Gebete, liturgische Handlungen und vor allem durch Gesänge zu stärken wusste<sup>1368</sup>. Wieder lässt sich eine Politisierung und Instrumentalisierung von kollektiven, religiösen Handlungen beobachten. Als Reaktion auf diese Ereignisse in Mailand erfolgte kurze Zeit später ein kaiserliches Gesetz, das die Homöer *de iure* zu einer gleichberechtigten Fraktion erheben sollte<sup>1369</sup>. Schon die Zeitgenossen mutmaßten, dass dieses Gesetz auf Veranlassung der Kaisermutter Justina erlassen worden sei. Diese Verordnung hatte zum vorrangigen Ziel, die Übergabe der Basilika Portiana (oder Basilika Nova?) zu erzwingen<sup>1370</sup>. Doch wiederum scheiterte das Vorhaben am Widerstand des Mailänder Bi-

---

<sup>1364</sup> Dazu ausf. Kritzinger P., *Religious Processions*, 2009.

<sup>1365</sup> Ambr., ep. 75(21), 1. Zu den Ereignissen in den Jahren 385-86: McLynn N., *Ambrose*, 1994, 209ff; zuletzt Kritzinger P., *Religious Procession*, 2009, (weitere Lit.).

<sup>1366</sup> Paul., v.Ambr. 15.

<sup>1367</sup> Paul., v.Ambr. 15, 1: "*Denique ex hoc tempore sedari coepit persecutio quae Iustinae furore accendebatur, ut sacerdos de ecclesia peleretur*". Siehe auch Ambr., ep.75(21); 76(20); 77(22); Ruf., h.e. 11, 15f; Sokr., h.e. 5, 11; Theod., h.e. 5, 13.

<sup>1368</sup> Aug., conf. 9, 7, 15: "*Nimirum annus erat aut non multo amplius, cum Iustina, Valentiniani regis pueri mater, hominem tuum Ambrosium persequeretur haeresis suae causa, qua fuerat seducta ab Arrianis[!]. Excubabat pia plebs in ecclesia mori parata cum episcopo suo, servo tuo ... Tunc hymni et psalmi ut canerentur secundum morem orientaliū partium, ne populus maioris taedio contabesceret, institutum est*".

<sup>1369</sup> CT. (i.J. 386), 16, 1, 4: "*Damus copiam colligendi his, qui secundum ea sentiunt, quae temporibus divae memoriae Constanti sacerdotibus convocatis ex omni orbe romano expositaque fide ab his ipsis, qui dissentire noscuntur, Ariminensi concilio, constantinopolitano etiam confirmata in aeternum mansura decreta sunt. Conveniendi etiam quibus iussimus patescat arbitrium, scituris his, qui sibi tantum existimant colligendi copiam contributam, quod, si turbulentum quippiam contra nostrae tranquillitatis praeceptum faciendum esse temptaverint, ut seditionis auctores pacisque turbatae ecclesiae, etiam maiestatis capite ac sanguine sint supplicia luituri, manente nihilo minus eos supplicio, qui contra hanc dispositionem nostram obreptive aut clanculo supplicare temptaverint*". Das Gesetz wurde am 23. Jan. in Mailand veröffentlicht.

<sup>1370</sup> Die Frage nach der Zuweisung der Kirchen in Mailand ist noch nicht geklärt. Dazu Kinney D., *Chiese*, 1987.

schofs. Unbeeindruckt stellte Ambrosius fest, die Kirchen gehörten dem Bischof<sup>1371</sup>.

Der Machtkampf zwischen Kaiserhaus und Ambrosius war damit zwar noch nicht endgültig beendet, der Zenit dieser Auseinandersetzung war jedoch überschritten. Die Episode zeigt auf anschauliche Weise, wie und mit welchen Mitteln der Kampf zwischen Justina und Ambrosius geführt wurde. Der einen Seite diente die Judikative und Exekutive als Instrumente der Macht, während Ambrosius auf der anderen Seite die Volksmassen für seine Ziele zu instrumentalisieren verstand<sup>1372</sup>.

Nach erfolgreich überstandener Gefahr weihte der Bischof seine neue Kirche mit einer Reliquientranslation ein<sup>1373</sup>. Am 19. Juni 386 überführte er die Gebeine der Märtyrer Gervasius und Protasius in die neu errichtete Basilika Ambrosiana. Er selbst beschrieb das Geschehen in einem Brief an seine Schwester Marcellina<sup>1374</sup>. Seinen Ausführungen zufolge wollte er im Frühjahr desselben Jahres eine neue Basilika einweihen, als das Volk wie aus einem Munde von ihm forderte, er möge die Kirche wie jene im römischen Viertel einweihen. Er gab als Bedingung zurück: "*Wenn ich die Reliquien der Märtyrer finde.*"<sup>1375</sup>. Tatsächlich konnte Ambrosius – nach eigener Schilderung – kurze Zeit später am 17. Juni vor den *cancelli* des Memorialbaus für Nabor und Felix die Gebeine der beiden Märtyrer entdecken und bergen lassen<sup>1376</sup>. Mit dieser Tat aber brach Ambrosius ein altes römisches Gesetz, das jedoch erst kurze Zeit vorher durch eine neue Promulgation bestätigt worden war<sup>1377</sup>. Da es gänzlich unvorstellbar ist, dass dem ehemaligen Statthalter der Provinz *Aemilia et Liguria* dieses Verbot unbekannt war, muss man schließen, dass Ambrosius bewusst einen Gesetzesverstoß begangen hat. Bernhard Kötting hat gemutmaßt, dass Ambrosius als Provinzstatthalter in Mailand das Recht besessen habe, die Öffnung von Gräbern zu erlauben, und dass er sich in der Folgezeit dieses nicht hätte

---

<sup>1371</sup> Ambr., ep. 76(20), 19. Siehe auch Sörries R., Auxentius und Ambrosius, 1996, 75f.

<sup>1372</sup> Ähnlich McLynn N., Ambrose, 1994, 209ff; ausf. Kritzinger P., Religious Procession, 2009.

<sup>1373</sup> Voraussetzung war die ideologische Verbindung zwischen Altar und Märtyrerkult (vgl. Apk. 6, 9ff). M.W. früheste Beleg: Ambr., exh.virg. 2, 10: "*Munera itaque salutis accipite, quae nunc sub sacris altaribus recunduntur.*" Dazu Wieland F., Altar und Altargrab, 1912, 13ff; Braun J., Christlicher Altar, 1924; Heinzelmann M., Reliquienüberführung, 1979, 27; Brandenburg H., Altar und Grab, 1995.

<sup>1374</sup> Ambr., ep. 77(22).

<sup>1375</sup> Ambr. ep. 77(22), 1.

<sup>1376</sup> Dies ist die wohl am besten dokumentierte Reliquientranslation aus der Spätantike. Ambr., ep. 77(22); Aug., conf. 9, 7, 16; ders., civ.Dei 22, 8; Paul., v.Ambr. 32f. Wahrscheinlich befand sich die Kirche SS. Nabor und Felix auf dem westlichen Friedhof dem sog. *Cimitero dei martiri*. Siehe Abbildungen Bertelli C., Millennio ambrosiano, 1987, 18ff.

<sup>1377</sup> CT. (i.J. 386), 9, 17, 7. Dieses Gesetz wurde am 26. Febr. in Konstantinopel promulgiert.

nehmen lassen<sup>1378</sup>. So attraktiv die Interpretation auch klingt, sie ist doch äußerst spekulativ. Und auch wenn diese Mutmaßung zuträfe, so ändert sie letztlich nichts an der Tatsache, dass der Bischof offensichtlich bewusst einen Gesetzesverstoß beging. Was mag den Bischof veranlassen haben, ein aktuelles Verbot zu missachten?

Die Vorgeschichte und die demonstrativ provokante Weise lassen den Verdacht aufkommen, dass hinter all diesen "Zufällen" das vorausblickende Organisationstalent Ambrosius steht. Doch warum sollte Ambrosius ein so großes Risiko eingehen? Was war der Lohn eines so hohen Einsatzes? Nicht weniger als die Zelebration des Sieges über das Kaiserhaus! Dies legt uns einerseits der weitere Verlauf der Geschichte nahe, andererseits eine Aussage des Augustinus: "*Damals hast du deinem bereits erwähnten Bischofe durch ein Gesicht geoffenbart, wo die Leiber deiner heiligen Märtyrer Gervasius und Protasius lagen; durch lange Jahre hastest du sie unversehrt in deinem geheimnisvollen Schatzhause aufbewahrt, um sie zur rechten Zeit hervorzuheben und dadurch die Wut eines Weibes, mochte es auch eine Kaiserin sein, zu bändigen/bestrafen.*"<sup>1379</sup> Bereits die Zeitgenossen warfen Ambrosius vor, dass Auffindung und Translation von langer Hand geplant waren<sup>1380</sup>. In seinem Brief an seine Schwester sucht Ambrosius seine Handlungsweise auf eine rechtliche Basis zu stellen. Er habe die Gebeine des Gervasius und Protasius aus einem "*sepulchro ignobili*"<sup>1381</sup> geborgen, um sie an "*dignam sedem*"<sup>1382</sup> erneut beizusetzen<sup>1383</sup>. Mit dieser Begründung erfüllte der Bischof die Anforderung des römischen Rechtes wenigstens im Nachhinein, wonach die Übertragung eines provisorisch oder unwürdig Begrabenen in eine endgültige Ruhestätte erlaubt war<sup>1384</sup>. Dies kann jedoch kaum über das Faktum hinwegtäuschen, dass der Bischof ohne die zuständigen Stellen um Er-

---

<sup>1378</sup> Die Argumentation Köttings (Reliquienkult, 1965, 21) trägt der Komplexität des Begriffes *iudices locorum* kaum Rechnung. Es muss mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass Ambrosius dieses Recht nie besessen hatte. Andere Bischöfe bemühten sich jedenfalls um die Erlaubnis für Translationen, wie z.B. Exuperius von Toulouse zwei Jz. später. Dazu Delehay H., *Culte des martyrs*, 1933, 67; 75-91. Vgl. bspw. Plin., ep. 10, 68.

<sup>1379</sup> Aug., conf. 9, 7, 15 (zit.: A. 1389).

<sup>1380</sup> Paul., v.Ambr. 15, 1. Ausf. Kritzinger P., *Religious Procession*, 2009.

<sup>1381</sup> Ambr., ep. 75(22), 7; 12.

<sup>1382</sup> Ebda 13.

<sup>1383</sup> Ähnliche Argumentation bei der Translation der hll. Vitalis und Agricola. Ihre Gebeine lagen "*bei denen, die Christus verraten hatten*", also auf einem jüdischen Friedhof. Ambr., exh.virg. 1,7: "*Sepulti autem erant in Iudaeorum solo inter ipsorum sepulcra.*" Ambr. ep. 77(22), 1; vgl. Paul., v.Ambr. 14, 1.

<sup>1384</sup> C.J. (i.J. 287), 3, 44, 10: "*Si necdum perpetuae sepulturae corpus traditum est, translationem eius facere non prohiberis.*" Kötting (Reliquienkult, 1965, 19) machte zu Recht darauf aufmerksam, dass diese Begründung auch vor dem römischen Recht Anerkennung gefunden hätte.

laubnis gefragt zu haben, sich die Erlaubnis zur Exhumierung selbst erteilte<sup>1385</sup>. Es stellt sich nun vorerst die Frage, wie die Zeremonie aussah, für die Ambrosius in Kauf nahm, gegen das Gesetz zu verstoßen.

Am Ende des 4. Jahrhundert war der formale Ablauf der Reliquienüberführung bereits normiert<sup>1386</sup>. Das passende Zeremoniell zu diesem jungen Brauch musste also innerhalb kurzer Zeit entwickelt worden sein, denn die gesamte formative Phase einer sich noch verändernden Entwicklung lässt sich nicht beobachten. Es hat den Anschein, als wäre die feierliche Handlung mit einem Mal vorhanden gewesen<sup>1387</sup>. Innerhalb so kurzer Zeit (ca. eine Generation) konnte sich jedoch unmöglich ein neues Ritual ausprägen, festsetzen und ausbreiten. Man muss daher davon ausgehen, dass ältere Rituale umgedeutet wurden. Den gesamten Vorgang einer Reliquienüberführung, wie er uns in genormter Weise im frühen Mittelalter begegnet, kann man grob gesprochen in vier Abschnitte unterteilen<sup>1388</sup>. Meist ging der eigentlichen Translation die Erscheinung des/der Heiligen voraus<sup>1389</sup>. Gängigerweise gab das Traumgesicht den Ort bekannt, wo die Reliquien verborgen sind und weshalb diese geborgen und umgebettet werden müssen. Die erste aktive Handlung stellte die *inventio* dar. Danach erfolgte die *elevatio*<sup>1390</sup>, wonach die Reliquien zumeist für die Öffentlichkeit zugänglich ausgestellt wurden<sup>1391</sup>.

---

<sup>1385</sup> Nur der Kaiser, die "*locorum iudices*" und ursp. die *pontifices* durften die Erlaubnis erteilen. CT. (i.J. 349), 9, 17, 2.

<sup>1386</sup> Basil., quad.mart. 8; Paul.Nol., ep. 32, 17; Gaud., serm. 17; Maxim.Taur., serm. 88. Heinzelmann M., Translationsberichte, 1979, 20-42 (er betont zu Recht die frühe Ausbreitung auch im Westen); Brandenburg H., Altar und Grab, 1995, 90f.

<sup>1387</sup> Peter Brown (Cult of the Saints, 1981, 90) bemerkte, dass innerhalb einer Generation sich "*Ein Geflecht zwischenmenschlicher Handlungen* [i.e. Schenkung und Übertragung von Reliquien]" im gesamten Mittelmeerraum ausgebreitet habe, dessen Ursache er allgemein in den spätantiken Freundschaftsverbindungen erkannte.

<sup>1388</sup> Zuletzt Kühne H., *Ostensio reliquiarum*, 2000, 520-537, v.a. 522.

<sup>1389</sup> Bspw. Ambr., ep. 77(22), 2: "*Dominus gratiam dedit; formidantibus etiam clericis iussi eruderari terram eo loci qui est ante cancellos sacntorum Felicis atque Naboris. Inveni signa convenientia; adhibitis etiam quibus per nos manus imponenda foret sic sancti martyres imminere coeperunt ut adhuc nobis silentibus arriperetur una et sterneretur prona ad locum sancti sepulchri.*" Oder Aug., conf. 9, 7, 16: "*Tunc memorato antistiti tuo per visum aperuisti, quo loco late-rent martyrum corpora Protasii et Geruasii, quae per tot annos incorrupta in thesauro secreti tui recondas, unde oportune promeres ad coercendam rabiem femineam, sed regiam.*" Siehe auch Paul., v.Ambr. 33, 1.

<sup>1390</sup> Die sterblichen Überreste wurden in wertvolle Stoffe oder Gefäße gefasst. Hier., adv.Vig. 5: "*Expone manifestius, ut tota libertate blasphemēs, pulvisculum nescio quod in modico vasculo pretioso linteamine circumdatum.*"; Paul.Nol., carm. 27, 447; Gaud.Brix., tract. 17, 35f. Siehe auch Angenendt A., Heilige und Reliquien, 1994, 172-175.

<sup>1391</sup> Ambr. ep. 77(22), 2: "*Condivimus integra ad ordinem, transtulimus vespere iam incumbente ad basilicam Faustae;*

Der bischöflichen Autorität kam hierbei die sicherlich schwierige Aufgabe zu, in der exaltierten Stimmung für Ordnung zu sorgen<sup>1392</sup>. Es folgt die Überführung und letztlich die erneute Bestattung<sup>1393</sup>. Bernhard Jussen stellte allgemein fest: "*In der Gallia dies- und jenseits der Alpen aber wurde das Beschaffen von Heiligen, womöglich das 'Finden', eine gängige Methode der Bischöfe, repräsentative Rituale zu schaffen und so ihren Bischofssitz aufzuwerten.*"<sup>1394</sup>

Eine Reliquientranslation konnte wenige Tage oder auch mehrere Wochen dauern – abhängig von der Distanz, die es zu bewältigen galt. Der weitaus publikumswirksamste Teil bei einer Reliquientranslation war die Ankunft der Reliquien in einer Stadt. Repräsentativen Charakter fällt dabei vor allem dem Einzug in die Stadt zu. Gerade bei dem letzten Abschnitt der Überführung ist ein großer Teil des Volkes anwesend und das Zeremoniell nimmt einen überschaubaren zeitlichen Rahmen ein.

Neben den verstreuten, kurzen schriftlichen Hinweisen besitzen wir eine detailreiche, halbplastische Darstellung eines *adventus reliquiarum*, die in bildlicher Form äußerst detailreich den formalen Ablauf wiedergibt<sup>1395</sup>. Auf der Schnitzerei ist in kunstvollster Kleinarbeit eine Prozession dargestellt, die der Kaiser zu Fuß anführt. Ihm folgen hierarchisch gegliedert die Würdenträger. Die Prozession wird von der Kaiserin in Empfang genommen. Diese Frau aus der kaiserlichen Familie – sie soll in Zukunft der Einfachheit wegen Kaiserin genannt werden – steht vor einer dreischiffigen Basilika, auf deren Dach noch Arbeiter hantieren<sup>1396</sup>. Beinahe die gesamte Breite des Hintergrundes wird durch eine mehrstöckige Architektur ausgefüllt, die selbst die Basilika an Größe offensichtlich bei Weitem übertraf. Es kann m.E. kaum ein Zwei-

---

*ibi vigiliae tota nocte, manus impositio.*"

<sup>1392</sup> Zur besonderen Stimmung im Volk: Paul., v.Ambr. 29, 2: "... *magna illic totius plebis sanctae laetitia atque exultatio fuit* ..." Vgl. Hier., adv.Vig. 5: "... *et tanta laetitia, quasi praesentem, viventemque prophetam cernerent*, ..." Zur Rolle des Bischofs: Ambr., ep. 77(22), 2; Paul., v.Ambr. 18; 33, 4.

<sup>1393</sup> Siehe Kötting B., Reliquienkult, 1965, passim; v.a. Brandenburg H., 1995, 87; 90f; passim.

<sup>1394</sup> Ders., Über "Bischofsherrschaften" und die Prozeduren politisch-sozialer Umordnung in Gallien zwischen "Antike" und "Mittelalter", in: HZ 260, 1995, 690.

<sup>1395</sup> Sog. Trierer Elfenbeinplatte. Obwohl nach wie vor wichtige Fragen zu diesem spätantiken Werk ungelöst sind (Entstehungszeit? Ereignis?), kann die Authentizität als erwiesen vorausgesetzt werden. Irsch N., 1931 (mit ältesten Lit.); Pelekanidis S., Date et interprétation de la plaque en ivoire de Trèves, in: AIPHOS 12, 1952, 361-371; Fischer B., Die Elfenbeintafel des Trierer Domschatzes, in: Ktjb 9, 1969, 5-19 (mit älterer Lit.); Volbach W.F., Elfenbeinarbeiten, <sup>3</sup>1976, 95f, n.143; Weber W., Die Reliquienprozession auf der Elfenbeintafel des Trierer Domschatzes und das kaiserliche Hofzeremoniell, in: TZ 42, 1979, 135-153; ders., Wagenfahren, 1983, 308-11; 675ff; Waurick G. (Hg.), Gallien in der Spätantike, 1980, 238ff, n.384; zuletzt Kritzinger P., Religious Procession, 2009.

<sup>1396</sup> Mit diesem Kunstgriff brachte der Schnitzer zum Ausdruck, dass die Basilika zur Zeit der Translation noch nicht vollendet war.



fel bestehen, dass hier ein Circus dargestellt werden soll. Im obersten Stockwerk sind singende und Weihrauchfässer schwingende Kleriker zu sehen<sup>1397</sup>. Wie Alfons Hermann glaubhaft machen konnte, fiel ihnen die Aufgabe zu, die Bevölkerung in ihren Akklamationen und Gesängen zu leiten<sup>1398</sup>. Die unteren Arkaden sind gefüllt von Menschen, die das Geschehen aufmerksam verfolgen<sup>1399</sup>. Ganz links sind auf einem vierrädrigen, von Maultieren gezogenen Prunkwagen zwei Bischöfe erkennbar, die in ihrer Mitte ein Reliquiar halten<sup>1400</sup>. Allgemein lässt sich bei antiken Prozessionen beobachten, dass sich der eigentliche Grund einer Prozession meist am Ende befand<sup>1401</sup>. Selbst die Angehörigen des Kaiserhauses konnten keine Einwände gegen den Ehrenplatz der Reliquien vorbringen. Schließlich wurde die Zeremonie ihrerwillen veranstaltet. Allerdings sitzen auf dem Wagen auch die Bischöfe<sup>1402</sup>.

Sucht man nun nach vergleichbaren älteren Zeremonien, die dem Reliquienadvent zum Vorbild gedient haben können, so stößt man schnell auf den *adventus Augusti*<sup>1403</sup>. Die Ähnlichkeit ist geradezu frappierend. Zu Beginn des 4. Jahrhunderts hat sich für die Ankunft des Kaisers ein exakt festgelegtes Ritual etabliert<sup>1404</sup>. Die höchsten Würdenträger gingen dem Kaiser bis vor die Stadtmauern entgegen<sup>1405</sup>. Geordnet nach ihrer Stellung in der Gesellschaft gingen sie in einer Prozession vor dem Wagen des Herrschers einher. An vorderster Stelle gingen die Würdenträger. In ihren Händen trugen sie Kerzen, um die Ankunft des strahlenden Erlösers zu versinnbildlichen<sup>1406</sup>. Durch Akklamationen zeigte das Volk dem Herrscher seine Dankbarkeit für die Ehre, die der Stadt durch seinen Besuch zuteil wurde<sup>1407</sup>. Die Bürger konnten in

---

<sup>1397</sup> Hermann A., Mit der Hand singen, in: JbAC 1, 1958, 105-108.

<sup>1398</sup> Vgl. Soz., h.e. 9, 2. Hermann A., Mit der Hand singen, in: JbAC 1, 1958, 105-108.

<sup>1399</sup> Vgl. J.Chrys., Phoca, 1; Soz., h.e. 5, 19, 18f.

<sup>1400</sup> Die Bischöfe sind an ihrer Tracht – Pänula und Pallium – unzweifelhaft zu erkennen.

<sup>1401</sup> Lehnen J., *Adventus principis*, 1997, 175ff.

<sup>1402</sup> Vgl. hierzu: Ambr., fid. 3, 13, 106ff.

<sup>1403</sup> Johannes Chrysostomus (Phoc. 1) vergleicht m.W. als erster explizit den *adventus reliquiarum* mit jenem des Augustus. Die Ähnlichkeit wird deutlich etwa bei Chron.Pasch., a.406; Amm.Marc., 16, 10 v.a. 4. Gagé J., Art. Fackel (Kerze), in: RAC 7, 1969, 154-217; Diefenbach S., *Liturgie und civilitas*, 2002, 26.

<sup>1404</sup> Vgl. Amm.Marc., 21, 10, 1; 22, 9, 14; Pan.Lat., 2, 37, 26f. Einen guten Eindruck über den Ablauf dieses Zeremoniells bieten Reliefdarstellungen auf dem Konstantinsbogen in Rom und dem Galeriusbogen in Thessalonike. Abbildungen: Laubscher H.P., *Galeriusbogen*, 1975; Alföldi A., *Monarchische Repräsentation*, <sup>3</sup>1980, 92.

<sup>1405</sup> Alföldi A., *Monarchische Repräsentation*, <sup>3</sup>1980, 91ff.

<sup>1406</sup> Alföldi A., *Monarchische Repräsentation*, <sup>3</sup>1980, 81f.

<sup>1407</sup> Der Panegyriker des Jahres 310/11 bat Konstantin inbrünstig um einen Besuch seiner Heimatstadt Augustodunum/Autun, da er sich von einem Besuch des Kaisers große (materielle) Vorteile für seine Heimatstadt versprach.

den Akklamationen sowohl Erwartungen, als auch Dank ausdrücken. Der kaiserliche Hof suchte durch seine Akklamationen die Äußerungen des Volkes zu lenken. Allerdings verhärten sich diese spontanen Äußerungen relativ schnell zu einstudierten und normierten kollektiven Akklamationen. Der Kaiser selbst saß auf einem verzierten, vierrädrigen Prunkwagen<sup>1408</sup>. Der Wagen mit dem Kaiser stellte den exzentrischen Mittelpunkt der allgemeinen Aufmerksamkeit dar. Am Ende der Fahrt durch die Stadt war es üblich, dass der Kaiser eine Rede an das Volk richtete. Diese Form des kaiserlichen Advents hatte bis zum Untergang des Weströmischen Reiches bestand.

Detailgenau wurde das Ritual des *adventus Augusti* kopiert und für die Reliquientranslation adaptiert<sup>1409</sup>. Wie unerhört diese Adaption letzten Endes ist, belegt die Tatsache, dass das Fahren in einem Wagen innerhalb der Stadt nur den allerhöchsten Beamten respektive dem Kaiser selbst vorbehalten war<sup>1410</sup>. Freilich wurde diese Ehre (vorerst) mitnichten dem Episkopat zugestanden, sondern den heilbringenden Überresten der Heiligen. Dennoch: Kein anderer als der Bischof saß mit den selben auf dem Wagen. Und selbst wenn der Kaiser an der Zeremonie teilnahm, musste er entweder der Prozession als ein Würdenträger von vielen voranschreiten, oder die Prozession als Beobachter verfolgen. Die Situation musste dem Zuschauer nicht nur ungewohnt sondern geradezu grotesk erscheinen, denn die Bevölkerung war diese Art der Selbstdarstellung gewohnt und diesbezüglich sensibilisiert<sup>1411</sup>. Das Volk wusste die Zeichen zu lesen und zu deuten.

Es gilt noch eine Ungewissheit zu lösen, bevor wir uns an die Beantwortung der eingangs gestellten Frage zuwenden können. Gibt die Elfenbeinplatte, die nicht sicher datierbar ist, die Reliquienüberführung so wider, wie sie von Ambrosius und dem mailänder Volk gefeiert wurde, oder handelt es sich um eine spätere Form einer Reliquientranslation? Ein Hymnus, der mit größter Wahrscheinlichkeit Ambrosius zuzurechnen ist, gibt den ausschlaggebenden Hin-

---

Pan.Lat., 6, 22, 7. Alföldi A., Monarchische Repräsentation, <sup>3</sup>1980, 79-87; Näf B., Standesbewußtsein, 1995, 29-32.

<sup>1408</sup> Vielfach wird der Wagen als golden beschrieben. Der Prunkwagen entwickelte sich aus dem bequemen Reisewagen. Vgl. Alföldi A., Monarchische Repräsentation, <sup>3</sup>1980, 107; Weber W., Wagenfahren, 1983, 308-11 (weitere Lit.).

<sup>1409</sup> Es ist nur konsequent, wenn die Reliquienadvente mit dem Vokabular aus dem Kaiseradvent beschrieben werden. Z.B. Cons.Const., a. 356: "... introierunt ... reliquiae apostoli ..." Martin Heinzelmann (Translationsberichte, 1979, 66) spricht bei der Beschreibung des Ritus der Reliquientranslationen von einer "*Präexistenz verwandter Formen*" im weltlichen Bereich. Spätestens seit dem späten 4. Jh. sollte man aber von einer "Koexistenz" sprechen.

<sup>1410</sup> Beschreibung bei J.Chrys., Babyl. 3.

<sup>1411</sup> V.a. Prozessionen waren "*fester Bestandteil nahezu aller Festlichkeiten in der Kaiserzeit* ..." Borg B./Witschel C., Repräsentationsverhalten, 2003, 104.

weis<sup>1412</sup>. Der Hymnus beschreibt in wenigen Worten den Heldentum und das Martyrium des Felix, Nabor und Victor, die wahrscheinlich im (oder vor dem) Jahr 304 hingerichtet wurden. Später, in der Zeit des Bischof Maternus (316[?] bis 328), wurden die in der Verfolgungszeit ungemäß und fern der Heimat beigesetzten Märtyrer nach Mailand gebracht. In der letzten Zeile des Hymnus wird die äußere Form des *adventus reliquiarum* beschrieben: "*plaustris triumphalis modo*". Ambrosius brauchte nur drei Worte um vor dem inneren Auge seiner Zeitgenossen das Bild einer Reliquientranslation zu evozieren. Die prägnante Formulierung könnte selbst heute noch von einem Betrachter der Trierer Elfenbeinplatte verstanden werden und offensichtlich war es den Zeitgenossen des Ambrosius ebenso verständlich<sup>1413</sup>. Der mailänder Bischof ist der erste, der die Reliquientranslation mit einem Triumphzug vergleicht, von dem sich ja auch der *adventus Augusti* formal herleiten lässt, und es muss nicht weiter betont wer-

---

<sup>1412</sup> Zur Autorenschaft siehe Nauroy G., Hymnus, 1992, 446f. Ebda hymn. 10: "Victor, Nabor Felix pii": "*sed redderunt hostias / rapti quadrigis corpora / revecti in ora principum / plaustris triumphalis modo*." Arthur S. Walpole interpretiert die "*principes*" als: "*the persecutors, whom Ambr. calls principes mundi in Ps. 1, 37, principes saeculi in Luc. 2, 3.*" Dagegen spricht, dass sie(?) die Opfer (*hostiae*) zurück gaben, nachdem ihre Körper von einem Viergespann fortgerissen und zurückgebracht worden waren nach der Art eines Triumphwagens (*plaustris triumphalis modo*) vor das Angesicht der Principes. "Sie" muss sich zwingend auf die Einwohner der Stadt Lodi (Laus Pompeia) beziehen, denn zu ihnen wurden die Märtyrer geschickt, sodass nur sie konnten diese zurückgeben konnten (*reddiderunt*). Gerade dieser Plural widerlegt wiederum Walpole, der glaubt, dass "*rapti refers to the story that the pious Sabina of Lodi got hold of the bodies and carried them back to Milan, ...*" (ebda). Eine andere Interpretation bietet Martin Heinzelmann an (Reliquienüberführungen, 1979, 68f), der hinter dem Begriff "*principum*" die Märtyrer selbst vermutet. Feststeht, dass damit nicht die Verfolger benannt sind, denn wie hätte man die Reliquien in deren Beisein im Triumphzug in die Stadt zurückbringen können? Auch ist in der Strophe zuvor noch von einem einzelnen Verfolger (*tyrannus*) die Rede. Ambrosius meinte also mehrere Kaiser, die sich zur Zeit der Translation in Mailand aufhielten. Constantin d.Gr. befand sich wiederholt mit einem seiner Mitkaiser in Mailand – "*in ora principum*" ist in der Zeit des Maternus also durchaus denkbar.

Zum Leben der Märtyrer Savio F., 1913, 759ff; Nauroy G., 1992, 449ff (mit Lit.).

<sup>1413</sup> Zu Recht wurde auf die Diskrepanz zwischen den Begriffen "*plaustrum*" und "*triumphus*" hingewiesen. Weshalb Ambrosius nicht auf einen Begriff wie bspw. "*currus*" oder "*carpentum*" zurückgegriffen hat, kann hier nicht geklärt werden. Die Entscheidung, ob Gérard Nauroy (Hymnes, 1992, 451f; v.a. 483) mit seiner Vermutung richtig liegt, dass Ambrosius sich durch die Benutzung dieses Begriffes vom Kaiserhaus zu distanzieren suchte, oder ob das Bild des Triumphzugs nicht allzu eindeutig heraufbeschworen werden sollte, oder ob letztlich nur metrische Überlegungen zur Verwendung des Begriffs "*plaustrum*" geführt haben, bedarf einer eigenen Studie.

Auch wurde immer wieder darauf hingewiesen, dass Ambrosius zur Beschreibung von Märtyrern und Martyrien wiederholt auf das klassische Vokabular im Umfeld des Triumphes zurückgreift. Dies schwächt jedoch mitnichten unsere Interpretation. Vgl. etwa Ambr. exh.virg. 1,1 (OOSA 14,2, 198f).

den, dass diese Rekonstruktion einer Reliquientranslation für seine Zeit gilt und nicht auf die des Maternus angewandt werden darf.

Damit ist letztlich die Frage bereits beantwortet, weshalb der Mailänder Bischof in Kauf nahm, gegen das Gesetz zu verstoßen, um diese triumphale Zeremonie mit seinen Anhängern zu feiern. In den Jahren 385-386 hatte Ambrosius mit der Hilfe der Bevölkerung die Kirchen erfolgreich gegen das Kaiserhaus verteidigt. Mit der triumphalen Reliquienprozession nahm er symbolhaft Besitz von der ganzen Stadt<sup>1414</sup>. Der Mailänder Bischof zog – rein formal gesehen – als Triumphator mit seinen Anhängern unter den Augen des Kaisers durch die Stadt<sup>1415</sup>. Der Bischof verdeutlichte durch die Translation des Jahres 386 dem Kaiser, dass der oberste Leiter der Gemeinde der Bischof ist<sup>1416</sup>. Auch der Kaiser befindet sich "*intra ecclesia non supra*" – um es mit den Worten des Ambrosius auszudrücken<sup>1417</sup>. Die ältere Forschung glaubte, dass die repräsentativen Möglichkeiten von Reliquientranslationen vor allem (oder ausschließlich) vom Kaiser genutzt worden seien. So betont etwa Martin Heinzelmann die enge Verbindung von Reliquien und Kaiser. Das persönliche Engagement der Kaiser sei "*... kaum überraschend und erklärt auch das Eindringen von Formen des Kaiserkultes – des zeremoniellen adventus – in den Formenbestand des Reliquienkultes*."<sup>1418</sup> Dass es sich jedoch – zumindest im Fall von Ambrosius – gerade umgekehrt verhält, bestätigt der Bischof selbst, wenn er sich explizit mit dem triumphierenden Imperator vergleicht: "*Apophoreta autem solent habere triumphos principum; et haec apophoreta triumphalia sunt*."<sup>1419</sup> Die Vermutung, dass die Zeremonie im Jahre 386 nicht einem Zufall oder Wunder geschuldet war, hat sich unter diesen Indizien zusehends verhärtet.

Dies wird von der folgende Entwicklung der Reliquientranslationen weiter bestätigt. Innerhalb kürzester Zeit konnten sich die Reliquienüberführungen im gesamten Westen etablieren. Dazu hat in einmaliger Weise das Verhalten des Mailänder Bischofs beigetragen. Nachdem Ambrosius die Möglichkeiten des Zeremoniells erkannt hatte, machte er immer wieder davon

---

<sup>1414</sup> Braun J., *Christlicher Altar*, 1924, 530.

<sup>1415</sup> Ambr., ep. 77(22), 13.

<sup>1416</sup> Ähnlich schon Adriaans (*Omnibus rebus ordo*, 1995, 145; 257 mit dem Vw.: Ambr., ep 75a[21a], 29), doch mit anderer Argumentation.

<sup>1417</sup> Ambr. ep. 75a(21a), 36.

<sup>1418</sup> Ders., *Reliquienüberführungen*, 1979, 35. Ebda 66-77. Ähnlich MacCormick S., *Change and Continuity in Late Antiquity*, in: *Historia* 21, 1972, 721-752; Dassmann E., *Bischofsbestellung*, 1994, 49-74; etc.

<sup>1419</sup> Ders., *exh.virg.* 1,1. Zum Begriff *apophoreta*: Martial 15; Suet. v.Vesp. 19; ders., v.Calig. 55.

Gebrauch<sup>1420</sup>. Durch das ausgiebige Verschenken von Reliquien ermöglichte er auch anderen Bischöfen Reliquientranslationen zu organisieren. Vor allem Bischöfe, die in geistigem Austausch mit Ambrosius standen, begannen sich auch auf eigene Faust um Reliquien zu bemühen. Gaudentius (ca. 387-406) von Brescia – ein guter Freund des Ambrosius – konnte in einer Predigt seiner Gemeinde freudig verkündigen, dass er aus seiner Reise nach Kleinasien Reliquien mitbringen konnte<sup>1421</sup>. Die Reliquien waren ein Geschenk zweier Nichten des Basilus v. Caesaraea<sup>1422</sup>. Gaudentius erhielt aber auch von Ambrosius Reliquien der hll. Protasius und Gervasius<sup>1423</sup>. Im Beisein des Ambrosius wurden in Bologna die Gebeine der Märtyrer Vitalis und Agricola entdeckt<sup>1424</sup>. Die Gebeine lagen auf einem jüdischen/christlichen Friedhof, was die Begründung einer Translation zu erleichtern schien<sup>1425</sup>. Diese Überführung erfolgte zwischen den Jahren 386-393<sup>1426</sup>. Im Jahre 395 überführte Ambrosius die Gebeine des hl. Nazarius<sup>1427</sup>. Der Märtyrer lag außerhalb der Stadt begraben und Ambrosius nutzte dies als Argument, um ihn in die Basilika Apostolorum zu transferieren<sup>1428</sup>. Rufinus von Aquileia kam durch seine Schwester Silvia, die eine Palästina-reise unternommen hat, in den Besitz "vieler

---

<sup>1420</sup> Ambr., exh.virg. 1, 1-2,10; Paul.Nol., carm 27, 429-432; ders., ep. 32, 17; Paul.Med., v.Ambr. 29; 32; vgl. auch Ambrosiaster, ep. 3, 10. Schon im Jahre 386 wurde Ambrosius unterstellt, die Translation sei von ihm in weiser Voraussicht arrangiert, die Geheilten von ihm bestochen worden. Man sieht auch den Zeitgenossen waren die besonderen, v.a. politischen Möglichkeiten der Zeremonie auch schon bewusst. Siehe Ambr. ep. 77(22),4; Paul.Med.v.Ambr. 14,3.

<sup>1421</sup> Gaud.Brix., sermo 17, 15: "*Quibus ab avunculo suo summo sacerdote ac beato confessore Basilio olim traditae fuerant horum martyrum venerandae reliquiae, quas desiderio nostro incunctanter ac fideliter tribuerunt, idoneos veneratores tanti nos esse muneris approbantes simulque sub testificatione domini confitentes se semper orasse deum nostrum, ut haec tam pretiosa possessio in tales transfunderetur heredes, qui eam consimili fide diligentiaque percolerent, qui studii ac venerationis earum et successores et augmentatores exsisterent, quoniam essent ipsae in annis senilibus constitutae et transmigrationem de hoc mundo suam cottidie exspectarent.*"

<sup>1422</sup> Gaud.Brix. sermo 17, 15: "*In ipsa enim maxima Cappadociae civitate, quae appellatur Caesarea, ubi habent iidem beatissimi insigne Martyrium, reperimus quasdam Dei famulas, monasterii sanctarum virginum dignissimas matres, prorsus Mariae, et Marthae consimiles, quas merito diligit Jesus; natura fide, et studio, et castitatis integritate germanas.*"

<sup>1423</sup> Gaud.Brix., serm. 17, 12.

<sup>1424</sup> Paulinus von Mailand (v.Ambr. 29, 1) behauptet fälschlicherweise, dass Ambrosius "*in eadem etiam civitate basilicam constituit, in qua deposuit reliquias ...*" Vgl. vita et meritis Ambrosii 61.

<sup>1425</sup> Ambr., exh.virg. 1, 7; Paul.Nol., carm. 27, 429; 432; Vict., laud.sanct. 11. Ausf. Fasoli G., Vitale e Agricola, 1993, 45-63.

<sup>1426</sup> Terminus ante quem ist die Predigt des Ambrosius zur Einweihung einer Kirche in Florenz iJ. 393/394.

<sup>1427</sup> Paul., v.Ambr. 32-33; v.a. 32, 2; 33, 1; 3. Anon., *vita et meritis Ambrosii* 48f.

<sup>1428</sup> Paul., v.Ambr. 32, 2f; vgl. Ambr. ep. 77(22), 2.

*Märtyrer des Orients*". Paulinus verweist seinen Freund Sulpicius, der ihn um Reliquien gebeten hatte, an diese Adresse. Er und sein Bote Victor hätten "*reiche Hoffnung*", dass dort die Bitte auf offene Ohren stoßen würde<sup>1429</sup>. Paulinus von Nola erwähnt verschiedentlich Reliquien, die er sowohl nach Nola (Basilika Nova) als auch teilweise nach Fundi bringen konnte<sup>1430</sup>. So hatte ihm Melania einen Splitter vom Kreuz aus Palästina mitgebracht. Es handelte sich dabei um ein Geschenk des Jerusalemer Bischof Johannes<sup>1431</sup>. Er selbst lässt hiervon ein Fragment durch seinen Boten Victor an Sulpicius Severus überbringen<sup>1432</sup>. Hinzu kamen Reliquien der Apostel Andreas und Lukas über Konstantinopel<sup>1433</sup>. Ambrosius lässt Paulinus nicht nur die Reliquien der hll. Gervasius und Protasius überbringen<sup>1434</sup>, sondern auch Reliquien der Märtyrer Agricola und Vitalis<sup>1435</sup>. Doch Paulinus konnte noch viele weitere Reliquien nach Nola bringen: Proculus, Euphemia, Bononia und Nazarius<sup>1436</sup>.

Zu Recht hat Sigrid Mratschek die Frage aufgeworfen, wie die Tatsache wohl zu erklären sein, dass Paulinus trotz dieser Reliquienfülle seinem guten Freund Sulpicius Severus "nur" eine Splitter vom heiligen Kreuz überließ<sup>1437</sup>. Dies muss als Ausdruck eines unterschweligen Konkurrenzkampfes gewertet werden, der seinen Ausdruck auch in den Kirchenbauten fand.

Die frühesten Belege für Reliquientranslationen aus Gallien stammen aus dem späten 4. Jahrhundert. Victricius von Rouen spielte in Gallien bei der Verbreitung dieser neuen Zeremonie eine Vorreiterrolle<sup>1438</sup>. Es überrascht kaum, dass auch Victricius Teil des Zirkels um

---

<sup>1429</sup> Paul.Nol., ep. 31, 1. Vgl. Pall., Laus. 55, 1 (über die Reise der Silvia).

<sup>1430</sup> Zu den Reliquientranslationen des Paulinus Nolanus siehe Mratschek S., Briefwechsel, 2002, 433ff.

<sup>1431</sup> Paul.Nol., ep. 31, 1; 6.

<sup>1432</sup> Auch Paulinus zählt zum Bekanntenkreis des Ambrosius. Paul.Nol., ep. 31, 1; 32, 3: "*Hoc Melani sanctae delatum munere Nola / Summum Hierosolymae venit ab urbe bonum.*"

<sup>1433</sup> Paul.Nol., carm. 19, 78-83.

<sup>1434</sup> Paul.Nol., ep. 32, 17; 32, 7; carm. 19, 322; 27, 436-39: "*Hic et Nazarius martyr, quem munere fido nobilis Ambrosii substrata mente recepi; culmina Felicis dignatur et ipse cohospes fraternasque domos privatis sedibus addit.*"

<sup>1435</sup> Ambrosius hatte diese Heiligen zusammen mit dem Bischof von Bologna Eusebius im Jahre 393 entdeckt.

<sup>1436</sup> Man findet alle Zeugnisse aufgelistet bei Frolov A., *La relique de la vraie croix*, 1961, 169f.

<sup>1437</sup> Schon etwa im Jahr 350 sagte Cyrillus – Bischof von Jerusalem –, fast der gesamte Erdkreis sei mit Kreuzessplintern erfüllt. Cyrill.Hier., Cat. 4,10; 10, 19 (PG 33, 468f; 485-88). Recht kurz fällt aber die Entschuldigung und Rechtfertigung des Paulinus in Epistel 31, 1 aus: "*Testis est autem dominus quod, si vel scripulum sacri cineris habuissemus supra quam nobis ad basilicam, quae proxime in nomine domini consummabitur, dedicandam necessarium erit misissemus unanimi tui;* ..." Dazu auch Mratschek S., Briefwechsel, 2002, 435.

<sup>1438</sup> Zu Victricius: Paul.Nol., ep. 18, 7. Gussone N., *Adventus-Zeremoniell und Translation von Reliquien*, in: FMSt 10, 1976, 129; Brown P., *The Cult of the Saints*, 1982, 95f.

Ambrosius war. Schon im Zuge seiner Italienreise im Jahr 386 bekam er von Gaudentius von Brescia, vielleicht sogar auch von Ambrosius persönlich, Reliquien geschenkt<sup>1439</sup>. Es ist bekannt, dass Victricius um 396 von Ambrosius Reliquienfragmente als Geschenk übersandt wurden<sup>1440</sup>. Von Sulpicius Severus wissen wir, dass er diverse Reliquien nach Primuliacum bringen konnte. Wieder wird schnell klar, dass es sich bei den meisten um Geschenke des Ambrosius handelte<sup>1441</sup>. Ein Epitaph in Vienne (sog. Epitaphe de Foedula) belegt, dass auch dort Reliquien der Mailänder Märtyrer hingelangt waren<sup>1442</sup>. Auch in Afrika wurden schon im frühen 5. Jahrhundert die Reliquien von Heiligen in angemessenere Gräber überführt. So hat etwa Augustinus – auch ein Schüler des Ambrosius – Reliquien transferiert<sup>1443</sup>. Augustinus bemühte sich den Kult um den hl. Stephan zu verbreiten<sup>1444</sup>. Augustinus richtete aber auch eine *memoria* zweier Mailänder Heiliger für den 17. Juni ein<sup>1445</sup>. Möglicherweise sollte auch eine Inschrift in Verbindung mit Melania gebracht werden: "*Ein Stück Holz von dem Kreuz, aus dem Land der Verheißung, da Christus geboren ward*" – so lautet der Text<sup>1446</sup>. Selbst in Spanien lassen sich noch Reliquien der Märtyrer Gervasius und Protasius nachweisen<sup>1447</sup>. In den folgenden Jahrzehnten ließen sich eine große Anzahl weiterer Belege für Reliquientranslationen beibringen – Bernhard Fischer nannte das 4. und 5. Jahrhundert treffender Weise als "*Jahrhunderte eines gewissen Reliquienfiebers*."<sup>1448</sup>

---

<sup>1439</sup> Delehaye H., *Culte des martyrs*, 1933, 65f; Gussone N., *Adventus-Zeremoniell und Translation von Reliquien*, in: FMSt 10, 1976, 125-133, v.a. 126. Aus Paul.Nol., ep. 18, 5 (i.J. 397-98) geht hervor, dass Victricius auch im Besitz von "Apostelreliquien" gewesen sein muss.

<sup>1440</sup> Vict., *laud.sanct.* 2: "*Qua te nunc, benedictae Ambrosi, veneratione complexer? ... Unum solum est quod potest vestris beneficiis respondere, si a sanctis Apostolis et Martyribus debita nostra poscatis, ut vobis non desint quos nobiscum esse voluistis.*" Ebda 3. Brown P., *The Cult of the Saints*, 1982, 95ff; Warland R., *Spätantike Stadt als Leitbild*, 2003, 291-98.

<sup>1441</sup> Paul.Nol., ep. 32, 17-25: "*Hic pater Andreas et magno nomine Lucas / Martyr et inlustris sanguine Nazarius; / quosque suo deus Ambrosio post longa revelat / Saecula, Protasium cum pare Gervasio.*"

<sup>1442</sup> Greg.Tur., *hist.Franc.* 10, 31, 5.

<sup>1443</sup> Aug., ep. 22, 8; vgl. ders., *serm.* 319, 7; 322; 323, 4; 356, 7. Im Auftrag des Augustinus hat ein Presbyter ein *oratorium* für den hl. Stephan errichtet (i.J. 424). Siehe allgemein Maier J.-L., *L'épiscopat*, 1973, 9ff; Saxer V., *Morts, martyrs, reliques*, 1980; zuletzt Real U., *Bischofsresidenz*, 2003, 222.

<sup>1444</sup> So de Plinal G., 1951, 215.

<sup>1445</sup> Aug., *serm.* 286, 4.

<sup>1446</sup> ILCV 2068. Duval Y., *Loca sanctorum Africae*, 1982, 331-337, Nr. 157, 167.

<sup>1447</sup> Garcia Rodriguez C., *El culte de los santos*, 1966, 182f; *passim*.

<sup>1448</sup> Ders., 1969, 12. Weitere Bsp. bei: Brown P., *Cult the Saints*, 1982, 87-103; v.a. 94ff; Angenendt A., *Heilige und*

Aber ist es denkbar, dass diese Instrumentalisierung bei den Zeitgenossen keine Kritiker fand? Tatsächlich haben sich auch kritische Stimmen erhalten. Die im Jahre 392 von Hieronymus verfasste, phantasievolle Mönchsvita des Hilarius kritisiert beispielsweise reiche Privatpersonen, die sich Reliquien aneigneten<sup>1449</sup>. In die Reihe der Kritiker reihte sich auch Damasus ein<sup>1450</sup>. Er betont in mehreren seiner Epigramme den Dualismus von Körper und Seele, sodass eine Translation undenkbar wird: "... *corpora sanctorum retinent veneranda sepulcra / sublimes animas rapuit sibi regia caeli.*" Möglicherweise rührte dieser Standpunkt von der Tatsache her, dass Rom viele eigene Märtyrer besaß und somit keiner Translationen bedurfte<sup>1451</sup>. Der Sonderstatus Roms in Bezug auf Translationen hielt sich jedenfalls über Jahrhunderte<sup>1452</sup>. Der aufschlussreichste Gegner der Reliquientranslationen war Vigilantius. Der Presbyter aus Barcelona (ca. 400) hatte wohl in erster Linie Bedenken, es könnte sich ein betrügerischer Handel mit Reliquien entwickeln. Er nannte die christlichen Reliquienverehrer "Aschenverehrer und Götzendiener" (*cinerarios et idololatrias*). Allerdings kritisierte er auch die "hohe Ehre" (*tanto honore*), mit der die Reliquien in "kleinen Gefäßchen" (*modico vasculo*) überführt wurden<sup>1453</sup>. Damit wendet er sich gegen den Pomp, den man bei einer Reliquientranslation betrieb, der – wie wir oben gesehen haben – nicht nur den Reliquien zukam, sondern auch den Bischöfen.

---

Reliquien, 1994.

<sup>1449</sup> Hier., v.Hil. 31. Hieronymus legt dem Mönchsvater Antonius die Anordnung in den Mund, sein Grab möge verborgen bleiben, damit nicht der reiche Pergamius seinen Körper auf sein Grundstück bringen lasse. Diese Anekdote zeigt, dass die Reliquienverehrung schon zu einem breiten Geschäft geworden war, in dem Geld eine Rolle spielen konnte. Der berühmteste Fall wird durch Optatus von Mileve überliefert. Die Matrone Lucilla besaß eine Knochensplitter, die sie immer bei sich trug. Opt., c.Don. 7, 1, 16. Dazu Dölger F.J., Das Kultvergehen der Donatistin Lucilla von Karthago in: AC 3, 1932, 245-252; Kötting B., Reliquienkult, 1965, 28, A. 28 (weitere Bsp.); Kühne H., *Ostensio reliquiarum*, 2000, 521, A. 23.

<sup>1450</sup> Dam., epigr. 16: "... *hic fateor Damasus volui mea condere membra / sed cineres timui sanctos vexare piorum.*" ders., ep. 19, 4. Kötting B., Reliquienkult, 1965, 23.

<sup>1451</sup> Prud., perist. 2, 542-4: "*Quam plena sanctis Roma sit, / quam dives urbanum solum / sacris sepulchris floreat.*" Rom bot andere Möglichkeiten der Repräsentation: *Elogium SS. Felices et Adaucti in Commodillae*: "... Presbyter his Verus, Damasus rectore iubente / composuit tumulum sanctorum limina adornans. / Felix et Adauctus martyres" Und ebda 104. Hier. vir.ill. 103: "*Damasus, Romanae urbis episcopus, elegans in versibus componendis ingenium habuit multaque et brevia opuscula heroico metro edidit ...*" Dam., carm. 15-17; 37; 40. Dazu McCulloh J., *From Antiquity to the Middle Ages*, 1980, 313f; Reutter U., Damasus, 1999, 6-10; 86-92; 104f; 118f; Saxer V., Märtyrerkult, 2002, 53ff.

<sup>1452</sup> Noch Gregor d.Gr. war der Auffassung (ep. 4, 30): "*Omnino intolerabile est atque sacrilegum si sanctorum corpora tangere quisquam fortasse voluerit.*" Angenendt A., *Heilige und Reliquien*, 1994, 173: "*Wirkliche Translationen aber scheinen in Rom ... erst nach 754 vorgenommen worden zu sein.*" Ähnlich Saxer V., Märtyrerkult, 2002, v.a. 53ff.

<sup>1453</sup> Hier., adv.Vig. 3-5.



Damit schuf er sich natürlich mächtige Feinde<sup>1454</sup>. Als Bestätigung hierfür reicht ein kurzer Blick in Hieronymus' Schmähschrift *adversus Vigilantium* aus. Augustinus beklagt sich hingegen über gewisse Mönche, die "*membra martyrum, si tamen martyrum, venditant*"<sup>1455</sup>. Augustinus wendet sich gegen den Reliquienhandel, der offensichtlich besonders von Mönchen betrieben wurde.

Dass die Mönche die Möglichkeiten der Reliquien für eigene Zwecke zu nutzen suchten, bestätigt letztlich nur das Potential, das offensichtlich nicht nur der Episkopat erkannt hatte. Die Bischöfe nutzten die anfängliche Euphorie der Reliquientranslationen, die Zeremonie zu ritualisieren und an das eigene Amt zu binden. So konnte das Bischofsamt den zu eng gewordenen repräsentativen Rahmen, der sich seit vorconstantinischer Zeit weitgehend auf die wenigen kultischen Räume und Handlungen beschränkte, auf die gesamte Stadt ausdehnen. Dies war umso mehr notwendig und auch der Realität entsprechend, da der Bischof nunmehr tatsächlich oberster religiöser Leiter der meisten Einwohner war. Natürlich musste diese Okkupation öffentlicher Aufmerksamkeit und öffentlichen Raums den Widerstand traditioneller, lokaler und überregionaler Kräfte hervorrufen. Ein besonders gutes Beispiel ist aus der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts dokumentiert.

Mamertus, Bischof von Vienne, führte um das Jahr 470 eine umstrittene Prozession ein, wobei der Bischof mit der lokalen Elite in Konflikt geriet<sup>1456</sup>. Mamertus selbst entstammte eben dieser sozialen Elite aus Vienne. Avitus berichtet, dass er gegen den Willen der *illustres* der *curia* eine Prozession einzuführen suchte, die als Mittel gegen anhaltend schwere Gewitter gedacht gewesen sei. Diese Unwetter schadeten aber auch und ganz besonders den Eliten, die allesamt Großgrundbesitzer waren. Weshalb also waren sie gegen die Einführung dieses neuen Rituals? Und weshalb legte sich der Bischof mit dem höchsten Stand seiner Stadt an? Offensichtlich ging es nicht nur um die Unwetterbekämpfung in Gestalt einer Prozession, denn dagegen konnten die Adeligen nichts einzuwenden haben. Bei dieser Auseinandersetzung ging es vielmehr um die Macht in der Stadt, die ihren Ausdruck in Form einer repräsentativen Prozession suchte. Anders ausgedrückt: Es ging um die Frage, wer sich in der Stadt als höchster Re-

---

<sup>1454</sup> Hier., adv. Vig. 4: "*Quid necesse est, te tanto honore non solum honorare, sed etiam adorare illud nescio quid, quod in modico vasculo transferendo colis?*"

<sup>1455</sup> Aug., op. monac. 28(36). Vgl. CJ. (i.J. 459), 1, 3, 26 (zit. oben A. 1331); Hier., v. Hil. 31. Fichtenau H., Reliquienwesen, 1975, 114ff; 128f; Noethlichs K.-L., Baurecht und Religionspolitik, 2003, 192.

<sup>1456</sup> Avit., hom. rog. 6, 2. Jussen B., Über "Bischofsherrschaften" und die Prozeduren politisch-sozialer Umordnung in Gallien zwischen "Antike" und "Mittelalter", in: HZ 260, 1995, 708-712.

präsentant inszenieren durfte. Seinen Erfolg erzielte Mamertus "*weniger durch Debatten ... als buchstäblich auf der Straße*"<sup>1457</sup>. Die Gemeinsamkeiten zu den Geschehnissen im Jahre 386 in Mailand sind evident. Mamertus scheint, wie Ambrosius schon hundert Jahre vor ihm, Repräsentation nicht nur als Folge von Macht angesehen zu haben, sondern auch die Bedeutung von repräsentativen Inszenierungen bewusst politisiert zu haben, insbesondere um die eigene Machtstellung öffentlich zur Schau zu stellen. Mamertus schaffte es, dass das Volk in "*gewaltiger Menge*" mit ihm in einer Prozession zur Basilika ging. Wie wichtig die Rolle des Volkes bei dieser Zeremonie ist, zeigt die Formulierung bei unserem Gewährsmann Avitus: "*Maxime verente, ne ob tardam populi sequacitatem, paucioribus eductis observatio ipsa confestim in sui novitate revilesceat, ad basilicam, quae tunc moenibus vicinior erat civitatis, orationem primae processionis indicit.*"<sup>1458</sup> Wie im Jahre 386 in Mailand, so musste auch nun im Jahre 470 in Vienne jedem deutlich werden, welchen Einfluss und Status der Bischof besaß. Seinen Erfolg verdankte er nicht zuletzt seinen geheimen Gesprächen und Planungen, sodass er der neuen Prozession "*von Anfang an eine Fessel der Gewohnheit anordnen*" konnte<sup>1459</sup>. Ist es aber vorstellbar, dass Mamertus von Vienne der Erfolg des Ambrosius gegen Valentinian II. bekannt war?

Ein Brief des politisch engagierten Sidonius Apollinaris erhärtet die vage Vermutung<sup>1460</sup>. In seinem Brief an Mamertus stellt Sidonius die Translation des hl. Ferreolus und des hl. Julian in direktem Vergleich zur Translation des Jahres 386<sup>1461</sup>. Durch diesen Brief ist unmittelbar bezeugt, dass die Reliquientranslation des Ambrosius noch bekannt war – zumindest in intellektuellen Kreisen und unter Bischöfen. Doch nicht nur die Translation als solche war bekannt, sondern auch der politische Hintergrund und Erfolg derselben. Dazu muss man wissen, dass Sidonius seine Hauptaufgabe darin sah, den gotischen Arianismus zu bekämpfen. Er versuchte eine breite bischöfliche Allianz gegen die "Barbaren" zu schmieden. Er versuchte Mamertus in seinem Brief klar zu machen, dass es sich bei den Translationen um eine gute Möglichkeit handle, den Arianismus zu bekämpfen. Dies bedeutet, dass die politisch-repräsentativen Mög-

---

<sup>1457</sup> Jussen B., Über 'Bischofsherrschaften' und die Prozeduren politisch-sozialer Umordnung in Gallien zwischen "Antike" und "Mittelalter", in: HZ 260, 1995, 710.

<sup>1458</sup> Avit., hom.rog. 6, 3.

<sup>1459</sup> Jussen B., Über 'Bischofsherrschaften' und die Prozeduren politisch-sozialer Umordnung in Gallien zwischen "Antike" und "Mittelalter", in: HZ 260, 1995, 709.

<sup>1460</sup> Oliver Overwien hat hierzu eine ausf. Arbeit angekündigt. Ihm verdanke ich diesen wertvollen Hinweis, wofür ich mich an dieser Stelle bedanken möchte.

<sup>1461</sup> Sid.Ap., ep. 7, 1, 7 (zit. unten A. 1463).

lichkeiten Prozessionen seit Ambrosius vom Episkopat stets bewusst genutzt wurden<sup>1462</sup>. Aus dem Kontext geht hervor, dass Sidonius sich bewusst war, dass die Translation des Ambrosius im Jahr 386 auch religionspolitisch motiviert war. Ambrosius wird als "avus" bezeichnet und übernimmt eine positive Vorbildfunktion<sup>1463</sup>. Auch er habe zwei Märtyrer überführt, und auch er war im Kampfe mit den Arrianern. Die Parallelen sind für jedem, der in den zeitgenössischen Religionskampf involviert war, unübersehbar. Der Brief war Anleitung und Aufruf zum Widerstand gegen die Goten und als erfolgreiches Vorbild wird die Translation des Amrbosius bemüht. Doch kehren wir in den Kirche zurück.

Als bedeutendste Errungenschaft des christlichen Kultbaus im Sinn der bischöflichen Repräsentation ist der Grundriss anzusehen, der sich nach einer Richtung respektive auf einen Punkt hin ausrichtete. Dieser Bereich wurde schon bald durch eine klare Grenze von dem allgemein zugänglichen Bereich abgetrennt. Architektonisch konnte und wurde dieser Grenze unterschiedlich Ausdruck verliehen. Der sogenannte Triumphbogen war eine Möglichkeit, die Grenze zwischen Altarraum und Naos zu markieren<sup>1464</sup>. Manchmal konnte sich der Bogen auch genau über dem Altar befinden<sup>1465</sup>. Die Flächen neben dem Bogen ebenso wie der Bogen selbst wurden meist mit prächtigen Mosaiken ausgestaltet<sup>1466</sup>. Die Anlehnung an pagane Vorbilder muss nicht weiter betont werden<sup>1467</sup>. Man kann nicht davon ausgehen, dass jedem Zeitgenossen die dem Bogen immanente Aussage bewusst präsent war. Dies war auch nicht die Intention. Bezweckt wurde eine (ästhetische) Barriere, die hauptsächlich unterschwellig wirkte. Sie dienten als Bindeglied zwischen "Zuschauer" und "Akteuren" und sollten also integrierend wirken, gleichzeitig aber auch eine mithin unüber-

---

<sup>1462</sup> Besondere Brisanz gewinnt diese Aussage dadurch, dass sie von Sidonius stammt, nach dessen Auffassung "Mönche ... 'mehr' für die Seelen zuständig (sind), die Bischöfe mehr für die Leiber." So: Jussen B., Über 'Bischofsherrschaften' und die Prozeduren politisch-sozialer Umordnung in Gallien zwischen "Antike" und "Mittelalter", in: HZ 260, 1995, 706.

<sup>1463</sup> Sid.Ap., ep. 7, 1, 7: "*Et quia tibi soli concessa est post avorum memoriam vel confessorem Ambrosium, duorum martyrum repertorem, in partibus orbis occidui, martyris Ferreoli solida translatio adiecto nostri capite Iuliani, quod istinc turbulento quondam persecutori manus rettulit cruenta carnificis, non iniurium est, quod pro compensatione deposcimus, ut nobis inde veniat pars patrocini, quia vobis hinc rediit pars patroni. Memor nostri esse dignare, domine papa.*"

<sup>1464</sup> Der Begriff "Triumphbogen" ist erstmalig im 9.Jh. nachgewiesen. Diese Bezeichnung konnte sich nur im Westen durchsetzen. Doch muss man davon ausgehen, dass die Ähnlichkeiten zu den frei stehenden Bogenmonumente gewollt waren. Lib.Pont., 1, 100, 8 (Pachalis 817-824).

<sup>1465</sup> Grossmann P., Architektur, 2002, 27, A. 42.

<sup>1466</sup> Paul.Nol., ep. 32, 10. Dazu bes. Korol D., Wandmalereien, 1982.

<sup>1467</sup> Engemann

brückbare Distanz erzeugen. Gleichzeitig war der gesamte Altarraum um einige Stufen im Verhältnis zum Naos erhöht. Meist führte eine Treppe in der Mitte auf diese erhöhte Plattform. Die Gestaltung des Zuganges und des Abschlusses des Presbyteriums gegen den Laientrakt hin konnte jedoch recht unterschiedlich gestaltet sein. So sind eine beträchtliche Anzahl von Beispielen bekannt, bei denen zur Rechten und zur Linken jeweils eine Treppe den Zutritt zum Chorbereich ermöglichte<sup>1468</sup>. Man kann aber – grob gesprochen – gewisse regionale Unterschiede beobachten. Der Abschluss des Chors in den nordafrikanischen Provinzen schob sich beispielsweise meist bis zum zweiten Säulenpaar in das Hauptschiff hinein<sup>1469</sup>. Wiederum handelt es sich hierbei keineswegs um ein ursprünglich christliches Phänomen<sup>1470</sup>. Ganz im Gegenteil lassen sich solch erhöhte Podeste beinahe in jeder religiösen Vereinigung beobachten. Die Betrachtung der Beschreibung des Frühjahrfestes zu Ehren der Isis durch Apuleius ließ Ulrike Egelhaaf-Gaiser feststellen: "... *ein hohes Podest verleiht ihm* (i.e. Schreiber/Leiter des Isiskultes) *beim Vollzug der Kulthandlung eine besondere Autorität.*"<sup>1471</sup> Wieder griff man in der Raumgestaltung christlicher Kirchen auf traditionelle kaum mehr bewusst wahrgenommene architektonische Elemente zurück, um eine Hierarchisierung des Raumes zu erzielen. Auch die Erhöhung des Altarbereiches war symbolisch aufgeladen. Traditionell wurde immer der Bereich eines Geschehens oder Szenerie auf einem Podest platziert, der für jeden gut einsehbar sein sollte/musste. Umgekehrt war es auch für die Akteure auf einem erhöhten Podest weitaus einfacher oder durch den Höhenunterschied gar erst möglich, den gesamten ihnen gewissermaßen zu Füßen liegenden Raum und die Menschen zu überblicken. Gotthard Egger hatte versucht, bestimmte architektonische Elemente (hier von Interesse: das Querhaus) der Basiliken als "szenographische" Einrichtung zu deuten<sup>1472</sup>. Seine Ansicht wurde zum Teil vehement abgelehnt und gilt gemeinhin als "überholt"<sup>1473</sup>. Theodor Klauser erklärte das selbe architektonische Phänomen durch praktische Überlegungen<sup>1474</sup>. Aber auch diese Erklärung konnte nicht überzeugen<sup>1475</sup>. Um einer Antwort dieses umstrittenen Problems näher zu kommen, muss als erstes geklärt

---

<sup>1468</sup> Delvoye C., Art. Basilika, in: RAC 1, 1950, 542.

<sup>1469</sup> Delvoye C., Art. Basilika, in: RAC 1, 1950, 541f.

<sup>1470</sup> Ulrike Egelhaaf-Gaiser hat gezeigt, dass im Lateinischen zwar eine feste Terminologie fehlt, die zwischen "Haupt- und Nebenräumen" klar differenziert, doch anhand von literarischen, epigraphischen und archäologischen Quellen lässt sich eine solche dennoch belegen. Dies., Religionsästhetik, 2002, 127f.

<sup>1471</sup> Apul. met. 11, 17. Egelhaaf-Gaiser U., Religionsästhetik, 2002, 124.

<sup>1472</sup> Ders., Konstantinischer Kirchenbau, in: JöaI 43, 1958, 120-132.

<sup>1473</sup> Vgl. dazu Nußbaum O., Rez., in: JbAC 2, 1959, 146ff.

<sup>1474</sup> Klauser T., Querschiff, 1974, 264-67; ders., Konstantinischen Altäre, 1974, 158.

<sup>1475</sup> Klauser versuchte das Querschiff grundsätzlich durch den Bedarf von zusätzlichen Gabentischen zu erklären, die

sein, ob es sich bei dieser architektonischen Besonderheit um eine bewusste Konzipierung handelt, die aufgrund irgendeines Bedürfnisses der Gemeinde entstanden ist. Gerade die Unregelmäßigkeit, mit der Querschiffe in der Frühzeit auftreten und sich erst allmählich weitgehend durchzusetzen vermögen, belegt m.E., dass es keine allgemeine Notwendigkeit für ein Querhaus gegeben hat. Damit ist eine unterschwellige, von ästhetischen, bildhaften Überlegungen hervorgerufene Einrichtung handeln, die die Abgrenzung des Bemas zum Laienraum hin unterstrich.

Zu diesen eher unterschwellig auf die Wahrnehmung der Menschen wirkenden Elemente traten aber bereits seit dem frühen 4. Jahrhundert Schranken, die den Naos vom Presbyterium klar und unmissverständlich abgrenzten<sup>1476</sup>. Eusebius gibt uns einen lebhaften Eindruck dieser frühen Schranken: "*Auch diesen Teil (i.e. der Chor; dasselbe bereits mit den Seitenschiffen) schloß er, damit die Menge ihn nicht betrete, durch hölzernes Gitterwerk ab, in erlesenster Feinarbeit ausgeführt, ein wunderbarer Anblick für alle, die es sehen.*"<sup>1477</sup> Die Beiläufigkeit dieser Erwähnung belegt, dass die Abschränkungen wohl schon zeitgleich seit längerer Zeit bekannt waren. Die *cancelli* hatten zuvorderst demarkative Funktion. Wie unterschiedlich sie auch im Detail sein mochten – sie unterschieden sich nicht nur in der Materialwahl, sondern auch in der Höhe und Form –, so waren sie doch stets auffällig prächtig gestaltet<sup>1478</sup>. Es mag auf den ersten Blick erstaunen, dass man soviel Aufwand betrieb, um eine Grenze zu ziehen. Diesen Zweck hätte man schließlich auch durch schlichte Mauern, simple Vorhänge oder einfache Absperrungen erreichen können<sup>1479</sup>. Diese Pracht, die meist vom Presbyterium aus gar nicht voll wahrgenommen werden konnte, ist nur durch der besonderen *auctoritas* des Raumes hinter den *cancelli* zu erklären<sup>1480</sup>. Zugleich war man offensichtlich bemüht, diese Barriere durch die zierliche Gestaltung recht unauffällig zu gestalten. Die Würde dieses Bereiches steigert sich schließlich bis hin zur Vorstellung des "*mysterium tre-*

---

flankierend zum Hauptaltar aufgestellt worden seien. Da in Basilika Constantiniana zu Rom sieben Altäre im belegt sind, die Constantin d.Gr. gestiftet haben soll, wäre der Bau eines Querschiffes notwendig gewesen. Diese These wurde jedoch durch den Nachweis, dass die um 313 errichtete Basilika gar kein Querschiff besaß, obsolet. Siehe bereits Ward-Perkins B., PBSR 22, 1954, 84f; v.a. aber: CBCR 5, 28-39; vgl. auch Blaauw S.de., Cultus et decor, 1987, 67; Abb. 1.

<sup>1476</sup> Diese Schranken lassen sich für die angegebene Zeit sowohl literarisch als auch archäologisch fassen. In der Basilika des Theodorus aus dem frühen 4. Jahrhundert in Aquileia wurden *cancelli* nachgewiesen. Dazu Kähler H., Dom von Aquileia, 1957, 16-34; ders., Südkirche von Aquileia, 1962, 6, A. 28 (Datierung). Vgl. auch A. 1477.

<sup>1477</sup> Eus., h.e. 10, 4, 44f. (Ü.: xxx).

<sup>1478</sup> Allg. Schneider A.M., Art. Cancelli, in: RAC 2, 1954, 837f; Chatzidakis R., Art. Cancelli, in: RBK 3, 1978, 326-53.

<sup>1479</sup> Auch Vorhänge sind wurden nachgewiesen. Allg. ist zu den *vela*/βῆλα zu sagen, dass sie v.a. im östlichen Teil des Reiches nachgewiesen sind. Siehe etwa Delvoye C., Art. Basilika, in: RAC 1, 1950, 528ff.

<sup>1480</sup> Vgl. Herzog R., Art. Abaton, in: RAC 1, 1950, 8f.

*mendum*"<sup>1481</sup>. Doch schon bald wird auch ein Bereich mit Schranken abgegrenzt, der sakral nicht aufgeladen war und offensichtlich ausschließlich dem Einzug des Klerus vorbehalten war. Schon im späten 4. Jahrhundert scheint der Bischof zur Feier des Gottesdienstes vor seinem Klerus in die Kirche eingezogen zu sein. Augustinus erzählt in seiner Schrift *de civitate Dei* von einem gewissen Paulus, der in der Kirche von Hippo auf wundersame Weise von seinen körperlichen Plagen geheilt wurde. *"Nun eilt man zu mir an den Platz, wo ich saß, eben im Begriff, in die Kirche einzuziehen; einer nach dem anderen drängt sich herein, jeder meldet als etwas Neues, was andere schon vorher gesagt haben; und während ich in der Freude meines Herzens Gott im Stillen danke, kommt Paulus selbst, begleitet von einer größeren Schar, wirft sich mir zu Füßen, und ich richte ihn auf, ihn zu küssen. Darauf begeben wir uns zum Volk, die ganze Kirche war gesteckt voll, und sie widerhallte von Freudenrufen: Gott sei Dank!"*<sup>1482</sup> Der Einzug erfolgte in einer Prozession, die vom Bischof angeführt war. Wahrscheinlich, dies legen archäologische Befunde nahe, die im Mittelschiff Abschränkungen bezeugen, führte die kleine Prozession durch das Mittelschiff. Vor dem Gottesdienst saß der Bischof auf seinem Thron im *secretarium*, während das Volk sich bereits in der Kirche versammelt hatte<sup>1483</sup>. Es scheint noch keineswegs üblich gewesen zu sein, dass vor der Messe in den Kirchen andächtige Ruhe herrscht, sondern im Gegenteil scheint sich das Kirchenvolk recht ungezwungen verhalten zu haben.

Diese raumgestalterischen Maßnahmen wurden in der Wissenschaft zuletzt folgendermaßen erklärt: *"Wenn die Quellen immer wieder in Kircheninventaren neben Türvorhängen andere Vorhangteppiche und eiserne Vorhangstangen erwähnen, dann dürften diese mit der multifunktionalen Nutzung des Kirchenraums zusammenhängen. Mit ihnen wurde eine Abtrennung einzelner Raumteile, z.B. von Teilen der Seitenschiffe, bewerkstelligt, so dass man sich das Innere der Kirchen dieser Zeit nicht in jedem Fall als ein durchgängig offenes Raumgefüge vorstellen darf."*<sup>1484</sup> Gültigkeit hat diese Aussage im Westen vor allem in vorambrosianischer Zeit.

Ray Laurence und Mark Grahame haben beobachtet, dass die Zugangsregelung zu Räumen sich auf ihre Wertigkeit auswirkte<sup>1485</sup>. Die höchste Wertigkeit hatte in der christlichen Kirche das Presbyterium. Die wertvollste Ausstattung dieses Raums kann jedoch nicht auf die Nutzung durch die

---

<sup>1481</sup> Ausf.: Kaczynski R., Wort Gottes, 1974, 246-49; v.a. A. 866.

<sup>1482</sup> Aug. civ.Dei 22, 8.

<sup>1483</sup> Dass der Bischof auch in seinem *secretarium* üblicherweise auf einem Thron saß, wird von Sulpicius Severus deutlich ausgesprochen. Ders. dial. 2, 1, 1ff.

<sup>1484</sup> Zitat aus: Seeliger R./Krumeich K., Bischofssitze, 2007, 22. Mit Vw. auf Schmelz, xxx, 2002, 120.

<sup>1485</sup> Egelhaaf-Gaiser U., Religionsästhetik, 2002, 131ff.

breite Masse der Gemeinde zurückgeführt werden, sondern ganz im Gegenteil: Neben theologischen Überzeugungen musste gerade die lenkende Hand des Bischofs diesen Bereich seine ganze Aufmerksamkeit angedeihen lassen<sup>1486</sup>.

### 5. 2. 2. Die Entwicklung der Bischofspaläste

Bereits Sulpicius Severus beklagt sich über das Verhalten des Klerus: "*Vordem begnügte er sich mit einer kleinen, bescheidenen Wohnung, jetzt läßt er sich hohe getäfelte Decken machen und richtet viele Gemächer ein.*"<sup>1487</sup> Dass sich diese Kritik zuvorderst gegen den Episkopat richtete hatten wir bereits betont. Zumindest für das Gallien des späten 4. Jahrhundert können repräsentativ gestaltete Bischofsresidenzen angenommen werden.

Trotzdem lassen sich Bischofsresidenzen kaum belegen. Erst die *statuta ecclesiae antiqua* machen die allgemeine Existenz von Bischofsresidenzen wahrscheinlich<sup>1488</sup>. In den Statuta wird bestimmt, dass der Bischof in der Nähe der Kirche wohnen solle. Nun kann dieser Erlass kaum bedeuten, dass der Bischof sich von seinem privaten Vermögen ein Haus in der Nähe der Kirche kaufen musste. Dieser Erlass muss m.E. als Beleg gewertet werden, dass die Bischofsresidenz durch die Gemeinde finanziert wurde. In der Tat bemühte sich Augustinus bereits im Jahr 409 um ein Haus in der Nähe der Kirche<sup>1489</sup>. Augenscheinlich schlug der Bischof, um ein adäquates Grundstück zu erwerben, einem gewissen Julianus einen Tauschhandel vor<sup>1490</sup>. Schon an dieser Stelle drängt sich die Verbindung zu dem später überlieferten(!) Erlass auf<sup>1491</sup>. Wenn auch die Kompilation der Statu-

---

<sup>1486</sup> Egelhaaf-Gaiser U., Religionsästhetik, 2002, 131: "*Der Einsatz aufwendigen Dekors lohnt daher nur bei Räumlichkeiten, die zumindest auch, wenn nicht ausschließlich verabredeten Begegnungen vorbehalten sind.*"

<sup>1487</sup> Ders., dial. 1, 21 (zit.: A. 294). Vgl. auch die Aussagen bei Amm.Marc., 27, 3, 14 (zit.: A. 1103). Allg. Luchterhandt M., Päpstlicher Palastbau, 1999, 114ff; Haensch R., Beispiele für die Bischofsherrschaft, 2003.

<sup>1488</sup> Stat.eccl.ant., can. 1(14): "*Ut episcopus non longe ab ecclesia hospitium habeat.*" Munier C., Les Statuta ecclesiae antiqua, 1960, 79; ders., CCL 149, 342; 345. Dagegen datiert Ulrich Real (Bischofsresidenz, 2003, 219, A. 1) die Sammlung ohne weiteres Argument auf "*um 436*".

<sup>1489</sup> Aug., ep. 99, 1: "*Tres epistolas tuae benignitatis acceperam, cum ista rescripsi. Unam ... tertiam quae benevolentissimam pro nobis curam tuam etiam de domo clarissimi et egregii iuvenis Iuliani, quae nostris adhaeret parietibus, continebat.*"

<sup>1490</sup> Zweifelhaft bzw. recht unwahrscheinlich erscheint mir die Identifizierung dieses Iulians mit jenem aus Aug., serm. 355, 4. Augustinus schreibt in diesem Sermon, der in die Jahre 425/26 datiert, er habe von Iulianus das Erbe akzeptiert, da dieser ohne Kinder verstorben sei. In dem Brief (99, 1), bezeichnet er ihn als "*iuvenis Iulianus*". Es ist freilich nicht ausgeschlossen, dass Iulian jung verstorben ist. Zugleich deutet der Plural in ep. 99, 3 (unten A. 1493) die Existenz weiterer Familienmitglieder an. Dagegen Caillet J.-P./Duval N./Gui I., Basiliques, 1992, 1, 346-49.

<sup>1491</sup> Der Kritik Ulrich Reals (Bischofsresidenz, 2003, 221ff; v.a. 224) an der Interpretation des Ausgräbers von Hippo

ta um das Jahr 475 erfolgt sein muss, wie Charles Munier zuletzt erhärten konnte, so lässt das Verhalten Augustins und ebenso eine Angabe des Sulpicius Severus doch vermuten, dass dieser Canon bereits im 4. Jahrhundert entstanden sein dürfte<sup>1492</sup>. Weshalb sonst sollte sich Augustinus so plötzlich und intensiv um eine Unterkunft akkurat in der Nähe seiner Kirche bemüht haben? Der Handel verlief nicht wie geplant. Denn – so berichtet Augustinus weiter – "*sie wollen das was ich geben kann nicht und das, was sie wollen, kann ich nicht hergeben.*"<sup>1493</sup> Jedenfalls geht aus dem anschließenden, für Uneingeweihte etwas verwirrenden Satz hervor, dass die Partei um Julianus falsch informiert gewesen sei und sich deshalb gegen den Vorschlag des Bischofs versperrte. Julianus scheint das Haus des Vorgängers von Augustinus (i.e. Valerius, gest. 396) als Tauschobjekt gefordert zu haben, was – wie wir gesehen haben – dieser nicht geben hergeben konnte(!). Dieses Haus befand sich aber (noch?) im Besitz des Valerius (Vorgänger des Augustinus), was kaum anders gedeutet werden kann, als in Familienbesitz<sup>1494</sup>. Der Text lässt aber auch eine zweite Deutung zu, nämlich Julian hätte Augustin auf das Grundstück mit Haus, das sich allerdings (noch) im Besitz des Valerius befand, hingewiesen. In diesem Fall hätte Julianus aus der Tatsache, dass Valerius dort residierte, fälschlicherweise gefolgert, die fragliche Immobilie befände sich im Besitz der Kirche<sup>1495</sup>. Das angesprochene Grundstück des Iulianus grenzte jedenfalls an die Basilika Pacis oder Maior<sup>1496</sup>. Ausgrabungen in Hippo konnten bisher jedoch keine bischöfliche Residenz nachweisen<sup>1497</sup>. Immerhin belegt die vita Fulgentii, dass dieser Erlass bis ins Mittelalter gültig blieb: "*Doch kaufte er neben der Kirche ein Haus, auf dessen Bau er mit großer Sorgfalt achtete, damit für seinen Nach-*

---

Regius Erwan Marec ist z.T. berechtigt, allein sein Gegenvorschlag kann indes auch nicht restlos überzeugen (nb. lassen sich seine Vw. aufgrund mangelhafter Zitierweise in mehreren Fällen nicht verifizieren). Für die archäologischen Befunde von enormer Bedeutung, ist die Aussage des Augustinus (ep. 23, 11), die nicht immer ausreichend betont wird, dass in der Nähe seiner Kirche sich auch jene der Donatisten befände. Marec E., *Monuments*, 1958, v.a. 23ff; Müller-Wiener W., *Bischofsresidenzen*, 1989, 696; v.a. Duval N., Art. Hippo Regius, in: RAC 15, 1991, 442-462.

<sup>1492</sup> Sulp.Sev., dial. 1, 24, 4.

<sup>1493</sup> Frei nach: Aug., ep. 99, 3: "*De domo illa quid dicam, nisi benignissimae tuae curae gratias agam? Nam eam, quam dare possumus, nolunt; quam volunt autem, dare non possumus. Neque enim sicut falso audierunt, a decessore meo relictæ est ecclesiae, sed inter antiqua eius praedia possidetur et antiquae alteri ecclesiae sic cohaeret, quemadmodum ista de qua agitur, alteri.*"

<sup>1494</sup> Diese Aussage kann m.E. nur so gedeutet werden, dass sich die Güter des, zur Zeit der Abfassung des Briefes, bereits seit 13 Jahren verstorbenen Valerius im Besitz seiner Frau befanden.

<sup>1495</sup> Die zweite Deutung hat den Vorzug, dass sich auch anderweitig die Schwierigkeit belegen lässt, zwischen bischöflichen Privatbesitz und Gemeindegut zu unterscheiden. Conc. Ant. (i.J. 341), can. 25; stat.eccl.ant., can. 15(31); 50(32).

<sup>1496</sup> Zur Benennung der Kirche: Aug., serm. 325, 2. Duval N., Art. Hippo Regius, in: RAC 15, 1991, 442-462. Vgl. dagegen Real U., *Bischofsresidenz*, 222 (unverständlich Reals Vw. auf Aug., ep. 213, 1).

<sup>1497</sup> Zu enthusiastisch u.a. Krautheimer R., *Architecture*, 1965, 1-8; 14-27.



*folger eine Wohnung vorhanden sei.*"<sup>1498</sup>

Es ist nur verständlich und allzu verlockend, diese Vorschrift allgemein auf Bischofsresidenzen zu übertragen und diese stets in der Nähe der "Bischofskirche" zu vermuten<sup>1499</sup>. Allerdings relativieren diverse Beobachtungen den Wert einer solchen Lokalisierung. Dass diese Folgerung problematisch ist, belegt wiederum die Anekdote aus dem Leben des Augustinus. Zum einen belegt der Verlauf der Ereignisse, dass die Anstrengung, möglichst nahe an der Kirche eine Residenz zu finden, nicht erfolgreich verlaufen musste. Das nächste Problem ist für die Zuweisung archäologischer Befunde noch gravierender. Während es in den allermeisten Städten mehrere Kirchen gab, musste die Institution der Bischofskirche erst eingeführt werden. Auch wenn man davon ausgehen muss, dass de facto eine Kirche als Bischofskirche fungierte, gelingt eine sichere Zuweisung nur in den seltensten Fällen. Möglicherweise lassen sich unerlässliche (repräsentative?) Ausstattungselemente in den schriftlichen Quellen nachweisen, die so eine Zuweisung archäologischer Befunde glaubhafter machen könnten. Zumeist wird in der Literatur ohne weitere Belege davon ausgegangen, dass Bischofsresidenzen seit dem 4. Jahrhundert besonders prächtig gestaltet gewesen seien<sup>1500</sup>.

Ein Blick in den Osten – nach Constantinopel, um genau zu sein – kann diese vage Vermutung immerhin stützen. In seiner eigenwilligen Biographie des Johannes Chrysostomos schreibt Palladius, dass (schlechte) Bischöfe "*hohe Säulenhallen*" errichteten und "*damit hofften sie, im Ruhme edler und tüchtiger Männer zu erglänzen und Ehre statt Unehre zu ernten.*"<sup>1501</sup> Kurz darauf fährt Palladius folgendermaßen fort: "*Bei diesen meinen Worten will ich nicht jene miteinschließen, die aus gerechten Gründen oder unter dem Zwang der Notwendigkeit Gotteshäuser errichten oder wiederherstellen; nein, sie gelten jenen, welche die Güter der Armen verschwenden, indem sie umlaufende Balkone erstellen, hoch oben auf der Dachterrasse Wasserteiche anlegen oder an geheimen Plätzchen unschickliche Gemeinschaftsbäder errichten.*"<sup>1502</sup> Hier wird offensichtlich der Bau bischöflicher Paläste angesprochen. Obwohl Palladius mit seiner Kritik speziell die Mißstände in Constantinopel anprangerte, ist die Kritik sehr allgemein gehalten. Kirche bemühte.

Auch für den Westen finden sich, wenn auch nur vage, Hinweise auf die prachtvolle Ausstattung der "Bischofspaläste". Mit der Hilfe seines Lehrers Augustinus gelangte Antoninus auf den neu

---

<sup>1498</sup> V.Fulg., 27.

<sup>1499</sup> So etwa Real U., Bischofsresidenz, 2003, 219f; Krumeich K./Seeliger H.R., Bischofssitze I., 2007, 21.

<sup>1500</sup> So bspw. zuletzt: Krumeich K./Seeliger H.R., Bischofssitze I., 2007, 20f; u.ö.

<sup>1501</sup> Pall., v.Chrys. 13. Ü.: Schläpfer L., Chrysostomus, 1966, 146f.

<sup>1502</sup> Pall., v.Chrys. 13.

eingerrichteten Bischofsthron von Fussula<sup>1503</sup>. Bald darauf erreichten Augustinus Klagen von Seiten der Gläubigen über den neuen Bischof<sup>1504</sup>. Für uns von Bedeutung ist der Vorwurf, Antoninus habe seine Stellung als Bischof ausgenutzt, um sich sein *aedificium* zu verschönern<sup>1505</sup>. Der garstige und undankbare Mensch kaufte sich ein Landgut – von welchem Geld, das wusste selbst Augustinus nicht – und noch weitere Immobilien. Augustinus' Darstellung lässt uns glauben, dass dies eine ganz untypische Verhaltensweise sei. Dass dem nicht so war, belegt zynischer Weise gerade der Biograph desselben Augustinus. Possidius schreibt in der *vita Augustini*: "*Häuser, Felder, Villen wollte er nie kaufen; ...*"<sup>1506</sup> Da der Biograph augenscheinlich versuchte die herausragende Größe Augustins zu bezeugen, macht es aus Gründen der Logik kaum Sinn, eine kommune Verhaltensweise so breit auszutreten. Repräsentierte Augustinus nicht den durchschnittlichen Bischof, so bedeutet dies zwar im Umkehrschluss noch nicht zwingend, dass das Verhalten des Antoninus als typisch gewertet werden muss. Doch irgendwo zwischen diesen beiden Extremen – und berücksichtigt man den Charakter der Vita, wohl weit näher am Verhalten des Antoninus – muss das Verhalten der breiten Masse der Bischöfe vermutet werden. Möglicherweise richteten sich eben gegen solcherlei Verschwendung zwei Erlasse der *statuta ecclesiae*<sup>1507</sup>.

Schon an diesem Punkt hat sich ist das Dilemma der Bischofsresidenzen deutlich geworden: Die wenigen schriftlichen Hinweise geben partout keine distinktiven Merkmale für Bischofsresidenzen preis<sup>1508</sup>. Genauso verhält es sich mit den archäologischen Befunden, sodass eine methodische Darstellung mithin unmöglich ist. Einzig sinnvoll erscheint unter diesen Umständen eine Präsentation einzelner archäologischer Befunde, um zumindest etwaige Tendenzen zu erkennen.

Eine erste Beobachtung verkompliziert diese ohnehin schon unbefriedigende Ausgangssituation

---

<sup>1503</sup> Fussula war eine Gemeinde, die bis dato Teil der Diözese von Hippo war. Auskunft gibt der Brief Augustins an Fabiola, worin er seine Handlung zu rechtfertigen versucht. Aug., ep. 20\*, 2. Brown P., Augustinus, 2000, 361ff.

<sup>1504</sup> Aug., ep. 20\*, 6.

<sup>1505</sup> Aug., ep. 20\*, 4; 6; 13; 29.

<sup>1506</sup> Poss., v. Aug. 24, 2: "*Domum, agrum seu villam numquam emere voluit; verum si forte ecclesiae a quoquam sponte tale aliquid vel donaretur vel titulo legati dimitteretur, non respuebat, sed suscipi iubebat.*"

<sup>1507</sup> Stat. eccl. ant., can. 15(31): "*Ut episcopus rebus ecclesiae tanquam commendatis non tanquam propriis utatur.*" Und: can. 50(32): "*Irrita erit episcopi vel donatio vel venditio vel commutatio rei ecclesiasticae absque conniventia et subscriptione clericorum.*"

<sup>1508</sup> Für das 4. und 5. Jh. konnten in den Provinzen in Nordafrika lediglich vier oder fünf Episkopien nachgewiesen werden (*Tipasa, Cuicul, Sufetula, Sabratha, Hippo Regius*). Noel Duval zählte Hippo nicht zu den Städten, in denen man ein *episcopium* nachgewiesen hat und kommt so auf vier. Diesem Befund stehen gleichzeitig bspw. bereits über 300 Basiliken entgegen. Duval N., *L'évêque et la cathédrale*, 1989, 345ff; v.a. 348.

noch zusätzlich. In Thamugadi konnten zwei christliche Areale nachgewiesen werden, wovon eines sich durch eine ebenso seltene wie willkommene Inschrift mit größter Wahrscheinlichkeit dem donatistischen Bischof Optatus (388-398) zuweisen lässt<sup>1509</sup>. An diesem Bischofssitz lässt sich exemplarisch unschwer verdeutlichen, dass auch die Donatisten Bischofsresidenzen errichteten, die sich für den heutigen Beobachter von jenen der "Katholiken" nicht unterscheiden lassen<sup>1510</sup>.

Im Jahr 1976 wurden in Genf in der Nähe von St. Peter Strukturen entdeckt, die in der Folgezeit als Bischofsresidenz bezeichnet wurden<sup>1511</sup>. Östlich der Erweiterungs- und Baumaßnahmen, die um das Jahr 400 erfolgten, entstand ein anschaulicher Gebäudekomplex, der fast bis an die Stadtmauer heranreichte und im Süden durch eine kleinere Kirche begrenzt wurde<sup>1512</sup>. Das Atrium, das auch in dieser Zeit zwischen Nord- und Südkirche entstanden ist, verband nicht nur die beiden Kirchen miteinander, sondern gliederte ebenso das *episcopium* in den Gebäudekomplex ein. Umgekehrt sorgte eine Mauer, die wiederholt erneuert wurde, dafür, dass die bischöfliche Residenz in westliche Richtung von der Stadt klar abgegrenzt wirkte<sup>1513</sup>. Zwei weitere Bauten verdienen innerhalb der bischöflichen Residenz erwähnt zu werden. Zum einen handelt es sich um einen großen Raum, dessen dicken Außenwände darauf schließen lassen, dass er zumindest ein Obergeschoss besaß. Der Raum war beheizbar und alleine schon aufgrund seiner Dimension lässt sich vermuten, dass ihm auch repräsentative Aufgaben zugeordnet war<sup>1514</sup>. Ein weiteres Gebäude bestand aus Holz und wird

---

<sup>1509</sup> Albertini E., Optat de Thamugadi, in: CRAI, 1939, 100-103.

<sup>1510</sup> Vgl. dazu Seeliger H.R./Krumeich K., Bischofssitze I, 2007, 17ff. Hans R. Seeliger hält es offensichtlich in seiner Studie zu den Bischofssitzen in Ägypten für unwahrscheinlich, dass sich "Doppelhierarchien" innerhalb einer Stadt im Ausbau von zwei Episkopien niedergeschlagen habe. Dies bliebe "*so lange eine theoretische Frage, bis ein archäologischer Nachweis erbracht wäre ...*" (ebda 19). Wir haben eingangs (und im Laufe) des Kapitels schon beobachten können, dass die Archäologie sich kaum für einen solchen Nachweis eignet, da es keinerlei distinktive Merkmale nachzuweisen sind. Insofern ist m.E. der Fall in Thamugadi als seltener Glücksfall zu betrachten, wobei natürlich selbst dort – symptomatischer Weise – der archäologische Nachweis der zweiten (i.e. die katholische) Bischofsresidenz nach wie vor nicht gelungen ist. Auch für Hippo Regius haben wir den literarischen Nachweis einer zweiten Bischofsresidenz, die sich ganz in der Nähe jener des Augustinus befand. Dazu von Interesse Duval N., *L'évêque et la cathédrale*, 1989, 350.

<sup>1511</sup> Bonnet C., *Groupe épiscopal*, 1993, 28-31.

<sup>1512</sup> Charles Bonnet vermutete, dass es sich hierbei um eine Privatkapelle gehandelt habe. Ders., *Groupe épiscopal*, 1993, 30.

<sup>1513</sup> Bonnet C., *Groupe épiscopal*, 1993, 30.

<sup>1514</sup> Direkt im Anschluss an diesen Raum und mit diesem auch direkt verbunden befand sich nach der Interpretation des Ausgräbers eine Schlachtereier. Er schließt daraus – wenig einleuchtenderweise –, dass der große Raum ein *triclinum* für den Klerus gewesen sein müsse. Bonnet C., *Groupe épiscopal*, 1993, 1993, 30f.

von Charles Bonnet als *horreum* gedeutet<sup>1515</sup>. Zusammen mit der kleinen "Privatkapelle" haben wir hier ein architektonisches Ensemble, das allen Bedürfnissen eines Bischofs nachzukommen vermochte<sup>1516</sup>. Nach den Umbauten zu Beginn des 5. Jahrhunderts lässt sich über das *episcopium* in Genf mit Gewissheit soviel sagen, dass es kein reiner Funktionsbau (mehr) war. Im Gegenteil: Von dieser Zeit müssen wir von einer repräsentativ gestalteten Bischofsresidenz in Genf sprechen, dessen architektonische Gestaltung bemüht war, sich von der städtischen Architektur abzuheben<sup>1517</sup>.

Etwa Mitte des 5. Jahrhunderts lassen sich interessante Baumaßnahmen in Ravenna an der Bischofsresidenz belegen. Nachdem die Hunnen in Norditalien eingefallen waren und unter anderen auch Ravenna verwüstet hatten, ließ Bischof Neon seit 452 diverse Bauten seines Bischofssitzes in Stand setzen. Teilweise wurden offensichtlich dem ehemaligen Ensemble sogar neue Gebäude hinzugefügt<sup>1518</sup>. Insgesamt kann man ohne Übertreibung festhalten, dass die Residenz nach den Umbauten in nie gekannter Pracht erstrahlte. Die Kirche scheint ihren Wohlstand lediglich über die finstere Zeit der Barbareninvasion gerettet zu haben. Aus dem reichen Befund soll lediglich der einzigartige Beleg für die bewusste repräsentative Nutzung von Architektur durch Bischof Neon besprochen werden. An der Basilika in südlicher Richtung angrenzend ließ Neon ein *triclinium* erbauen. Sowohl Bauform und –weise, als auch die Benutzung exklusiver Materialien bezeugen den repräsentativen Anspruch dieses Raums<sup>1519</sup>. So nimmt der Bischof in geradezu selbstverständlicher Weise den Platz in der zentralen Apsis ein. Während sich der Bau augenscheinlich an klassische Formen architektonischer Repräsentation anlehnte, zeigt das Bildprogramm des Bischofs ausschließlich christliche Motive. Das ausgefeilte Bildprogramm, das zumeist biblische Szenen darstellte, verdeutlicht in seiner allegorischen Aussage auf einmalige Weise das Selbstverständnis des Bischofs<sup>1520</sup>. Eine Darstellung mit dazugehöriger Inschrift ist dabei von besonderer Bedeutung: Über dem Eingang des fünfnischigen *triclinium* – also vis-a-vis des Platzes, der dem Bischof vorbehalten war – befand sich die Darstellung des Apostels Petrus<sup>1521</sup>. Maureen C. Miller bezeichnete es, als ei-

---

<sup>1515</sup> Um das Jahr 500 wurde der Holzbau durch einen Brand zerstört. Bonnet C., *Baptistères et groupes épiscopaux d'Aoste et de Genève*, 1989; ders., *Groupe épiscopal*, 1993, 1993, 31.

<sup>1516</sup> Noethlichs K.-L., *Rechtsquellen*, in: *JbAC* 16, 1973, v.a. 36f.

<sup>1517</sup> Mosaik in einem Raum, der sich südlich von der sog. Südbasilika befand und den Bonnet (*Groupe épiscopal*, 1993, 44f) als "Eingangshalle" bezeichnete, bezeugen die einstige Pracht.

<sup>1518</sup> Miller M.C., *The bishop's palace*, 2000, 22-25.

<sup>1519</sup> Agn., lib.Pont. 29. Dazu Deichmann F.W., *Ravenna Hauptstadt*, 1974, 2, 1, 194-97.

<sup>1520</sup> Miller M.C., *The bishop's palace*, 2000, 23ff.

<sup>1521</sup> Dargestellt war die Vision des Apostelfürsten in Joppe. Hier scheint es sich um eine recht plumpe exegetische Rechtfertigung reich gedeckter Tische zu handeln, bedenkt man die Worte, die Petrus beim Gebet in Joppe vernimmt,

ne wenig subtile Identifikation des Bischofs mit dem Apostelfürsten<sup>1522</sup>. Zeigt bereits die bildliche Gestaltung des Raumes recht deutlich dessen repräsentativen Anspruch, so lässt die hier angebrachte Inschrift jeden etwaigen Zweifel schwinden: "*Möge der Herr Bischof Neon uns lange unvergessen bleiben.*"<sup>1523</sup> Bedenkt man, dass in diesem Raum sicherlich nur exklusive Gäste empfangen und bewirtet wurden, so erklärt sich die Nutzung klassischer Raumformen, nur vor dem Hintergrund (selbst-) bewusster bischöflicher Repräsentation<sup>1524</sup>.

Ein für sich sprechender archäologischer Befund findet sich in Barcino<sup>1525</sup>. Das Baptisterium wurde zweifelfrei lokalisiert und konnte durch Münzfunde in das späte 4. Jahrhundert datiert werden. Die Hauptverantwortlichen der Ausgrabung und Restauration – Julia Beltrán de Heredia Bercero und Charles Bonnet – behaupten, die frühe Basilika befinde sich "without doubt" unter der heutigen Kathedrale, wofür es jedoch "no proof" gäbe<sup>1526</sup>. Nordöstlich des Baptisterium konnte ein dreischiffiger Raum nachgewiesen werden, der aktuell als "reception room" gedeutet wird und wohl in das frühe 5. Jahrhundert datiert<sup>1527</sup>. Südlich davon wurden Strukturen ergraben, die ebenso in das 5. Jahrhundert zu datieren sind und deren Ausmaß und Raumaufteilung in der Tat berechtigen, von einem Bischofspalast zu sprechen<sup>1528</sup>. Etwa 30 Meter südlich von diesen repräsentativen Strukturen konnte eine Badeanlage aus dem 5. möglicherweise auch erst 6. Jahrhundert nachgewiesen werden. Bleibt die Erklärung der einzelnen Räume auch nach den umfangreichen archäologischen (Restaurierungs-) Arbeiten äußerst spekulativ, so wird aber doch eines unmissverständlich klar: Der ausgedehnte Gebäudekomplex stand mit den sakralen Bauten augenscheinlich in Verbindung, sodass zumindest eine christliche Nutzung als gesichert angesehen werden kann. Monumentalisierung und Vereinheitlichung des Komplexes belegen wiederum hinter den Baumaßnahmen eine lenkende Instanz, die man sicherlich zu Recht im Bischof von Barcino erkannte. Der mächtigste Eingriff bezüglich des Bischofspalastes erfolgte im Lauf des 5. Jahrhunderts.

---

als er irgendwelches Getier zu essen sich verweigert mit dem Argument, er habe noch nie etwas Verbotenes gegessen: "*Was Gott rein gemacht, das nenne du nicht verboten!*" Apg., 10, 9-16; hier: 15.

<sup>1522</sup> Dies., *The bishop's palace*, 2000, 26.

<sup>1523</sup> Agn., lib.Pont. 29: "*Domnus Neon episcopus senescat nobis.*"

<sup>1524</sup> Deichmann F.W., *Ravenna Hauptstadt*, 1974, 2, 1, 196f.

<sup>1525</sup> Beltrán de Heredia Bercero J./Bonnet C., *Episcopal Buildings*, 2002, 74-78 (weitere Lit.).

<sup>1526</sup> Ebda. 74. Hier finden sich auch die Vw. auf weitere Beiträge, die in der Sache jedoch nicht weiterführen. Man wird jedenfalls weitere Ergebnisse abwarten müssen, bevor wirklich alle Zweifel beseitigt werden können.

<sup>1527</sup> Allerdings ist die ältere Deutung als ursp. Basilika durchaus noch nicht widerlegt, wie dies von Beltrán de Heredia Bercero und Bonnet (*Episcopal Buildings*, 2002, 76) behauptet wird. Ernstzunehmen ist auch die Interpretation der Befunde als Portico. Siehe Godoy C./Gurt J.M., *Un itinerario de peregrinaje*, in: MM 1998, 323-35.

<sup>1528</sup> Beltrán de Heredia Bercero J./Bonnet C., *Episcopal Buildings*, 2002, 75 (Plan).

Vergleichbare *episcopia* aus dem 4. und 5. Jahrhundert lassen sich nicht nur in Genf und Barcelona nachweisen, sondern auch in Lyon, Aosta und Tornai.

Sucht man nach Räumen in Bischofsresidenzen, denen eine besondere Aufmerksamkeit zukam, so stößt man schnell auf Badeanlagen<sup>1529</sup>. Die Verbindung von *episcopium* und *balneum*, die lediglich auf den ersten Blick überrascht, findet ihre Erklärung nicht nur in Synodalerlassen, die es Klerikern nicht erlaubten, öffentliche Bäder zu nutzen<sup>1530</sup>. Ein solches Verbot kann jedoch nur dann ernsthaft umgesetzt werden, wenn dem Klerus eine Alternative angeboten wurde. Und so reiht bereits Eusebius ganz selbstverständlich das Bad in die Liste notwendiger Bauten für den Klerus ein<sup>1531</sup>. Die Bischöfe von Rom ließen für sich und ihren Klerus sogar mehrere Bäder errichten: Die Stadt war natürlich zu groß und besaß eine zu große Anzahl von Klerikern, als dass ein Bad ausgereicht hätte<sup>1532</sup>. Tatsächlich konnten archäologische Befunde diverse Bäder nachweisen, die Bischofsresidenzen zugeordnet wurden<sup>1533</sup>. In Hippo Regius konnte beispielsweise in der sogenannten Bischofsresidenz ein Bad nachgewiesen werden, das in das 4. Jahrhundert datiert wird<sup>1534</sup>. In Ravenna lässt sich das Bad sowohl literarisch durch Agnellus' Beschreibung, als auch archäologisch gut nachweisen<sup>1535</sup>. Agnellus berichtet in seinem *liber Pontificalis*, dass sich das Bad außerhalb der Umfassungsmauer des *episcopium* befunden habe<sup>1536</sup>. Man nimmt heute an, dass das Bad im späten 4. Jahrhundert entstanden ist<sup>1537</sup>. Es wurde bereits darauf aufmerksam gemacht, dass sich die Badeanlagen der *episcopia* häufig in der Nähe der Baptisterien befanden, und dass der Grund hierfür im Bedürfnis beider Bauten nach fließendem Wasser zu sehen ist<sup>1538</sup>.

Vielleicht ließe sich die Existenz von Bädern künftig als weiteres Indiz zu den bisherigen hinzufügen-

---

<sup>1529</sup> Dazu bes. Zellinger J., Bad und Bäder, 1923, 34ff; Jüthner R., Art. Bad, in: RAC 1, 1950, 1134ff.

<sup>1530</sup> Bspw. Enn., v.Epiph. 47; Lib.Pont., 37, 6; vgl. CT. (i.J. 431), 9, 45, 4.

<sup>1531</sup> Er spricht von (ebda 4, 59) "... τοῖς κληρικοῖς ... τοῦ τόπου ...".

<sup>1532</sup> Die Existenz mehrerer "klerikaler" Bäder ist als Konsequenz weiter Wege anzusehen; daraus abzuleiten, dass diese Bäder auch von Armen genutzt wurden, ist m.E. nicht möglich. Dagegen Yegül F., Baths, 1992, 319.

<sup>1533</sup> Pallas D.I., Art. Episkopion, in: RBK 2, 1971, 335-371; v.a. 338f.

<sup>1534</sup> Kurz mit Lit.: Real U., Bischofsresidenz, 2003, 224.

<sup>1535</sup> Agn. lib.Pont. 23; 29. Deichmann F.W., Ravenna, 2, 1, 194.

<sup>1536</sup> Agn., lib.Pont. 23; 75. Archäologisch bestätigt. Das Bad wurde durch Bischof Victor (537-544) in der ersten Hälfte des 6. Jahrhundert renoviert. Eine Inschrift erinnert an seine "Großzügigkeit" dem Klerus gegenüber, den er zweimal pro Woche die freie Benutzung des Bades ermöglichte Deichmann F.W., Ravenna Hauptstadt, 1974, 2, 1, 194; Ward-Perkins B., From Classical Antiquity to the Middle Ages, 1984, 140-148; vgl. Yegül F., Baths, 1992, 52ff; Miller M.C., The bishop's palace, 2000, 31ff.

<sup>1537</sup> Bermond Montanari G., Ravenna, 1984, 21ff; Miller M.C., The bishop's palace, 31f.

<sup>1538</sup> Etwa Miller M.C., The bishop's palace, 2000, 32.

gen, um so die Identifikation von Bischofsresidenzen so auf eine etwas solidere Basis zu stellen.

Immerhin erlauben die angeführten Belege die Feststellung, dass seit dem beginnenden 5. Jahrhundert selbst in kleineren Bischofssitzen die Residenzen zunehmend aufwendig gestaltet wurden<sup>1539</sup>. Größe und Pracht hängen zwar von der *auctoritas* der Stadt ab, doch gewinnen die Bischofsresidenzen relativ zum Stadtbild an Bedeutung<sup>1540</sup>.

### 5. 2. 3. Die Entwicklung der Baptisterien

Bereits Annabel J. Wharton erkannte in den Baptisterien die Bemühung bischöflicher Repräsentation<sup>1541</sup>. Kein Ungetaufter hatte Zugang zur Feier der Messe, sodass die Bedeutung dieses ursprünglich nur einmal im Jahr stattfindenden Festes schnell einleuchtet<sup>1542</sup>. Selbst im 4. und 5. Jahrhundert, als die Taufe sowohl ihre zentrale Bedeutung als auch Stellung im christlichen Kalender zum Teil eingebüßt hatte, finden sich immer wieder Reminiszenzen an die einstige Bedeutung dieses Rituals<sup>1543</sup>.

Trotz des Bedeutungsverlusts konnte der Bischof seine zentrale Position im Taufritual bewahren und sogar steigern: Im Taufenden stellte man sich seit dem 4. Jahrhundert Jesus anwesend vor<sup>1544</sup>. Die Bedeutung des Bischofs bei der Taufe wird am besten in den Katechesen des Cyrill von Jerusalem – Bischof in den Jahren 348-386 – deutlich: "*Da groß war die Gnade der Taufe, bedurfte sie*

---

<sup>1539</sup> Bonnet C., *Baptistères et groupes épiscopaux d'Aoste et de Genève*, 1989, 1409. Dagegen kommt Maureen C. Miller zu folgendem Urteil (*The bishop's palace*, 2000, 35): "*The skewed nature of our evidence, indeed, probably gives a much more luxurious image of late-antique episcopia than was the norm.*"

<sup>1540</sup> Miller *The bishop's palace*, 2000, 30ff.

<sup>1541</sup> Wharton A.J., *Ritual*, in: AB 69, 1987, 358-75 (hier 365): "*Two aspects of baptism that emerge from a reconstruction of the ritual have significant implications for an understanding of the architecture and decoration of the Neonian Baptistery. First the bishop played the principal role in the ritual action. Second, the Christian congregation corporately participated in the rite of initiation, as candidates, sponsors, or witnesses. I therefore offer the following line of argument: tension was inherent in the relationship between the bishop and the community, which both generated and benefited from his power. The ritual of initiation, representing the bishop's authority of incorporation, mediated this tension. That is, the effectiveness of the baptismal ritual laid in its absorption of the political center ground, which other wise distanced the patron from the source and object of his patronage. Consequently, the material manifestation of baptism, the baptismal hall, assumed civic importance as the visible sign of social coherence.*" Allg. Fontaine J.S., *Initiation*, 1986.

<sup>1542</sup> Conc. Laod. (i.J. 363/364), can. 43.

<sup>1543</sup> Aug., *serm.* 46, 13, 31. Dazu v.a. Koschorke K., *Taufe und Kirchenzugehörigkeit*, 1983, 129-46.

<sup>1544</sup> Dazu v.a. Schulz H.-J., 'Wann immer einer tauft', 1984, 240-260.

auch eines großen Spenders."<sup>1545</sup> Dieser Gedanke, der sich keineswegs auf den Osten beschränkte, musste dazu führen, dass man versucht war, sich von einem ganz besonderen, einem herausragenden Bischof taufen zu lassen. Zugleich war man bemüht, sich möglichst spät taufen zu lassen, da die Taufe alle bisherigen Sünden vergab. Dies führte manchmal zu eigenartigen Auswüchsen: So verstarb Valentinian II. beispielsweise ungetauft in Gallien, da er sich ausschließlich von Ambrosius taufen lassen wollte<sup>1546</sup>. Bevor der Bischof zu ihm eilen konnte, überraschte den jungen Kaiser aber der Tod. Gegen diese Praxis und Vorstellung wandte sich Gregor von Nazianz: "*Sagt nicht, 'Ein Bischof soll mich taufen, ein Metropolit, jener von Jerusalem ... von edler Herkunft, denn es wäre eine Beleidigung meiner Herkunft von einem Mann getauft zu werden, der von einer unbekannten Familie abstammt.'*"<sup>1547</sup> Diese Aussage belegt zugleich den wachsenden Einfluss des weltlichen Wertekanons auf die geistliche Hierarchie.

Der zentralen Rolle des Bischofs im Taufritual entsprach offensichtlich sein Engagement beim Bau von Baptisterien. Während sich Bischöfe kaum um den Kirchenbau bemühten, legten sie vor allem im frühen 4. Jahrhundert besonderen Wert auf die Gestaltung von Baptisterien. Wharton kam zu folgendem Urteil: "*The bishop appears to have been closely associated not only with the ritual of baptism, but also with the structure that housed it.*"<sup>1548</sup> Gerade dieses Engagement hat dazu geführt, dass viele Baptisterien Namen von Bischöfen tragen<sup>1549</sup>.

Eusebius beschreibt ein Baptisterium in seiner *historia ecclesiastica*: "... Er ließ zu beiden Seiten (i.e. der Kirche) in kunstvoller Weise Chöre und Räume von beträchtlichem Ausmaße anbringen, die an den Seiten dem Hauptbau zu einem Ganzen angegliedert und mit den zum Mittelbau führenden Eingängen verbunden sind und von unserem friedliebenden Solomon, ... für jene errichtet worden, die noch der Reinigung und Besprengung mit Wasser und dem Heiligen Geist bedürfen."<sup>1550</sup>

Der Einfluss der Liturgie der Taufe auf die Architektur und den Piscinen muss nicht erst bewiesen werden, wobei die Tauf Liturgie stark variieren konnte<sup>1551</sup>. So konnte etwa der Taufritus, wie er

---

<sup>1545</sup> Cyr., procat. 3, 6.

<sup>1546</sup> Ambr., ep. 28, 27.

<sup>1547</sup> Greg.Naz. (PG 36, 396).

<sup>1548</sup> Dies., Ritual, in: AB 69, 1987, 368.

<sup>1549</sup> Ebda.

<sup>1550</sup> Eus., h.e. 10, 4, 45.

<sup>1551</sup> Allein die Tatsache, dass es sehr wohl in den allermeisten Fällen distinktive Merkmale gibt, die ein Baptisterium als solches auszuweisen vermögen, reicht vollständig als Beweis. Sebastian Ristow widerspricht seiner eigenen Behauptung (ebda 85), dass "*die Ablesbarkeit des Ablaufs der frühchristlichen Tauf Liturgie im archäologischen Befund ...*



sich in Mailand in der Zeit des Ambrosius ausgebildet hatte, in Nortitalien und Gallien Fuß fassen. Und gerade in diesen Gebieten fanden die "oktogonal geprägten Baptisterien" und oktogonale Piscinen weite Verbreitung<sup>1552</sup>. Die Formenvielfalt der Baptisterien muss also vor diesem Hintergrund gesehen werden.

Sebastian Ristow hat auf eine weitere interessante Beobachtung aufmerksam gemacht: "*In der Übersicht ist bei Baptisteriendekorationen eine große Übereinstimmung mit Motiven aus der Sepulkralkunst festzustellen.*"<sup>1553</sup>

#### 5. 2. 4. Die Entwicklung der sepulkralen Architektur

In der Sepulkralkunst lassen sich gravierende Änderungen beobachten. Die wichtigste ist, dass der Totenkult in nachconstantinischer Zeit zu einer Angelegenheit der gesamten Gemeinde wurde. Das hatte zur Folge, dass auch die Grabanlagen einen neuen immanent repräsentativen Charakter erlangten. Es sei an dieser Stelle kurz erlaubt, einen Blick in die Zukunft zu werfen. Heute gilt in der katholischen Kirche die Vorschrift, dass niemand in einer Kirche begraben werden darf. Einige Ausnahmen macht das Kirchenrecht: An Päpste, Kardinäle, Äbte, Prälaten und Diözesanbischöfe kann ein Grab innerhalb des Kirchenbaus zugestanden werden<sup>1554</sup>. Es handelt sich um ein herausragendes, ein repräsentatives Privileg.

Auch diese Form der Repräsentation lässt sich auf Constantin zurückführen<sup>1555</sup>. So war den Christen Begrabungen im Kirchenraum ursprünglich fremd<sup>1556</sup>. Es waren die Christen, die solches Verhalten den Heiden vorwarfen. Selbst als sich Constantin in seiner Basilika Apstolorum beisetzen ließ, musste erst für seine Handlung geworben werden<sup>1557</sup>.

Bei der Konzeption seiner Grablege scheint Constantin erkannt haben, dass die Erinnerung an einen Verstorbenen nur durch die Lebenden zu erreichen war. Es konnte also nicht (nur) darum

---

*hypothetisch bleiben*" müsse, wenn er kaum eine halbe Seite später (ebda 86) feststellt: "*Betrachtet man die Taufanlagen kleinerer Gebiete, ... so läßt sich feststellen, daß bei der Anlage der Eingänge offenbar lokale Eigenheiten der Taufliturgie zugrunde lagen.*"

<sup>1552</sup> Ristow S., Baptisterien, 1998, 97.

<sup>1553</sup> Ders., Baptisterien, 1998, 93.

<sup>1554</sup> CIC, can. 1205, 2. Die moderne Legislative gesteht Personen, die sich um die Allgemeinheit verdient gemacht haben, ein "privilegiertes" Grab zu. Fasola U.M., S. Gennaro, 1986, 205f.

<sup>1555</sup> Kötting B., Reliquienkult, 1965, v.a. 7-10; 13ff; 28-31; Mango C., Constantine's Mausoleum and the Translation of Relics, in: BZ 83, 1990, S. 52ff.

<sup>1556</sup> Eus., praep.evangel. 2, 5, 6-6, 10

<sup>1557</sup> Eus., v.Const. 4, 58-62; v.a. ebda 4, 60, 4; 61, 1f. Delvoye C., Art. Basilika, in: RAC 1, 1950, 524f; insbes. Stockmeier P., Apostelkirche, 1980, 105ff.

gehen, ein beeindruckendes Monument zu errichten, sondern es galt zu gewährleisten, dass die Menschen auch in ferner Zukunft an das Grab kommen würden und die Erinnerung an den Kaiser am Leben hielten. Constantin wählte seine letzte Ruhestätte inmitten der 12 Kenotaphen der Apostel sein<sup>1558</sup>. Eusebius berichtet, Constantin sei überzeugt gewesen, dass das Gebet der Gemeinde (auch) seiner Seele von Nutzen sei<sup>1559</sup>. Es scheint, als hätte Constantin recht behalten, ließen sich doch nahezu alle seine Nachfolger genauso oder auf ähnliche Weise begraben<sup>1560</sup>. Allerdings scheinen Gräber in Kirchen der Hauptstädte ausschließlich der kaiserlichen Familie vorbehalten geblieben zu sein, während in den Provinzstädten sich schon bald ähnliches Verhalten bei der lokalen Aristokratie nachweisen lässt. So etwa in der Mauretania Caesariensis. Schon in der ersten Hälfte des 4. Jahrhundert – zwischen 309 und 338 – wurde in der Stadt Altavensis eine Basilika über dem Grab des Märtyrers Iuanarius errichtet<sup>1561</sup>. Gestiftet wurde die Basilika von einer Familie, die so nahe als möglich bei dem Märtyrer begraben werden wollte<sup>1562</sup>. Paulinus von Nola hatte bereits in Spanien den Verlust eines engsten Familienangehörigen zu beklagen. Der ungemein reiche Aristokrat erreichte die Beisetzung seines Sohnes Celsus bei den Märtyrern in Complutum<sup>1563</sup>. Gerade der "Andrang" an bestimmten Gräbern forderte nach einer Regelung<sup>1564</sup>. Und dennoch bedurfte es geraumer Zeit, bis man diesem Bedürfnis nachkam. Bis in die ausgehende Antike finden sich keinerlei Anweisungen, die bestimmten, wem die wenigen und begehrten Gräber *ad sanctos* zustanden. In den meisten Fällen gab folglich Geld den Ausschlag<sup>15651566</sup>.

---

<sup>1558</sup> Stockmeier P., Herrscherfrömmigkeit, 1980, 103-115 (weitere Lit.).

<sup>1559</sup> Eus., v.Const. 4, 59-60; v.a. 4, 60, 4. Stockmeier P., Herrscherfrömmigkeit, 1980, 109.

<sup>1560</sup> Fast alle Abkömmlinge Constantins, die nicht der *damnatio memoriae* verfallen waren, fanden in der Apostelkirche ihre letzte Ruhestätte. Kienast D., Kaisertabelle, 1996, 301 (Constantinus I.); 316 (Constantius II.); 324 (Julian); 326 (Jovian); 327 (Valentinian I.); 340 (Theodosius I.). Pietri C., Roma Christiana, 1976, 1, 29ff.

<sup>1561</sup> CIL 8, 9862; 8, 21734; v.a. 8, 9855 (ILCU 2854/a; 2855). Mullen R.L., Expansion, 2004, 323 (weitere Lit.).

<sup>1562</sup> Duval Y., Loca sanctorum Africae, 1982, 1, 412-17; 2, 506f.

<sup>1563</sup> Paul.Nol., carm. 31, 605-10.

<sup>1564</sup> Perrin M.-Y., Rom und das westliche Abendland, 2005, 681, A. 90.

<sup>1565</sup> Dies gilt auch für Ambrosius, der angeblich nach seiner (ungewollten) Wahl zum Bischof sein Eigentum der Kirche überschrieben hatte. *De facto* hat sich für den kinderlosen Episkopen freilich nichts geändert. Nach seinem Tod fiel, insoweit er kein Testament hinterließ, sein Besitz an Angehörige und – falls keine vorhanden waren – an die Kirche (abgeleitet aus einem späteren Gesetz: C.T. [i.J. 434], 5, 3, 1). Ob alle Besitzungen der Kirche von Mailand, die Angelo Paredi auf Sizilien und in Afrika nachweist vom Besitz des Ambrosius herrührt, mag dahingestellt bleiben. Die einzige Quelle – Paulinus Med., v.Ambr. 38 – lässt so weitführende Schlüsse nicht zu. Im Gegenteil deutet Paulinus an, dass Ambrosius "lediglich" sein Geld (... *aurum omne atque argentum* ...) und nur z.T. die Immobilien (... *praedia etiam* ...) der Kirche vermacht habe. Vgl. Paredi A., S. Ambrogio, 1960, 167f; 186; 237; 244.

Gräber von Bischöfen in Basiliken lassen sich demgegenüber lange Zeit nicht belegen<sup>1567</sup>. Dies lässt sich am besten anhand der (Grab-) Inschriften von Bischöfen vor der Mitte des 4. Jahrhunderts verdeutlichen<sup>1568</sup>. Erst mit Ambrosius – und damit mit dem Zusammenfall von Episkopat und Aristokratie in einer Person – liegt der erste zweifelsfreie Beleg eines Bischofsgrabes in einer Basilika vor. Als im Jahr 378 der Bruder des Bischofs von Mailand Uranius Satyrus plötzlich verstarb, ließ ihn Ambrosius in der Krypta des heiligen Märtyrers Victor beisetzen<sup>1569</sup>. Der Bischof machte seinen Einfluss geltend, um seinem Bruder Satyrus ein herausragendes Grab zu ermöglichen. Als Ambrosius etwa zehn Jahre später für die Reliquien der Märtyrer einen würdige Ruhestätte suchte, war der würdigste Platz, den er finden konnte, der an der Seite seines eigenen Grabes<sup>1570</sup>. Sinngemäß schreibt er, dass sich zur Rechten seines künftigen Grabes noch ausreichend Platz für die Beisetzung der beiden Märtyrer finden ließe<sup>1571</sup>. Sofort hat sich gegen diese selbstbewußte Inszenierung Kritik geregt zu haben. Dies legt die Rechtfertigung des Bischofs nahe: "*Es ist nämlich richtig, wenn der Bischof dort begraben wird, wo er gewohnt war das Opfer darzubringen.*"<sup>1572</sup> Nach allem, was uns die Quellen verraten, war dies durchaus nicht die übliche Praxis. Wiederum

---

<sup>1566</sup> Kollwitz J., Art. Coemeterium, in: RAC 3, 1957, 232ff.

<sup>1567</sup> Allg. dazu der Kolloquiumsband Duval Y. / Picard J.-Ch. (Hgg.), *L'inhumation privilégiée*, 1986.

<sup>1568</sup> Die auffallend ungleiche geographische Verteilung der Inschriften verdeutlicht, dass der Stand der Grundlagenforschung einen einflussreichen Faktor darstellt. Folgende Inschriften bezeugen Bischöfe möglicherweise vor Mitte des 4. Jhs (so nicht anders angegeben, handelt es sich um Grabinschriften): Italien: AE 1938, 135 und AE 1939, 13, 23 und AE 1975, 416h (Aquileia); AE 1982, 135a (Spolie 351(?)–400; Ostia); Nord-West Provinzen, Britannien, Spanien: CIL 3, 13126; 14239, 7; AE 2004, 914 (Andernos); CIL 2<sup>2</sup>, 14, 91 (Valentia); Donauprovinzen: AE 1901, 60 = ILJug 2360 (Sarkophag; wahrscheinlich 303–311); AE 1986, 545 (*memoria*; Salona); ILJug 2700 (Salona); Africa: AE 1901, 70, 311; 91, 378 (Nivicibus); AE 1906, 14, 32 und AE 1907, 26, 72 (Uppenna); AE 1907, 26, 72 (Uppenna); AE 1906, 139 und AE 1907, 64, 228 und AE 1907, 43, 152 (Bischof als Stifter einer *memoria*; Theveste); AE 1912, 298 und ILTun 375 (Sufetula); AE 1916, 81 und ILAlg 1, 2757 (Madauros); AE 1929, 91 und AE 1930, 16, 59 und AE 1997, 1735 (*memoria*; Tipasa); AE 1937, 23 und ILTun 385 (Sufetula); AE 1974, 696 und AE 1981, 875 (Belalis Maior); AE 1975, 940 (*memoria*; Ammaedara).

<sup>1569</sup> Ambrosius verfasste die Grabinschrift für Satyrus: CIL 5, 617, 5. PLRE 1, 809. Mirabella Roberti M., *Sepulture*, 1986, 157f.

<sup>1570</sup> Ambr., ep. 77(22), 12: "*Eruuntur nobiles reliquiae e sepulchro ignobili, ostenduntur caelo tropaea.*"

<sup>1571</sup> Ambr. ep. 77(22), 13: "*Sed ille super altare qui pro omnibus passus est, isti sub altari qui illis redempti sunt passione. Hunc ego locum praedestinaveram mihi, dignum est enim ut ibi requiescat sacerdos ubi offerre consuevit; sed cedo sacris victimis dexteram portionem: locus iste martyribus debebatur. Condamus ergo reliquias sacrosanctas et dignis sedibus invehimus totumque diem fida devotione celebremus.*" Allerdings irrt Ernst Dassmann (Märtyrer, 1975, 49–68), wenn er meint, Ambrosius hätte den Heiligen seinen Ruheplatz überlassen. Der Bischof "gestattete" nur, dass die Märtyrer zu seiner Rechten einen Platz erhielten.

<sup>1572</sup> Ebda.

etwa zehn Jahre später – am Osterfest des Jahres 397 – wurde der größte Mailänder Bischof seinem Wunsch und seinen Vorkehrungen gemäß in der Basilika Ambrosiana unter dem Altar neben den beiden Märtyrern Gervasius und Protasius beigesetzt. Die Parallelen zum Grab Constantins sind evident. Auch bei Ambrosius musste dies zur Folge haben, dass jeder Pilger, der zu den heiligen Märtyrern Gervasius und Protasius wollte, auch Ambrosius vorfand<sup>1573</sup>.

Paulinus von Nola starb als Bischof von Nola und auch er wurde in seiner Basilika bestattet<sup>1574</sup>. Wie Dieter Korol glaubhaft machen konnte, wurde Paulinus unter dem Altar und neben seinem verehrten Märtyrer Felix begraben<sup>1575</sup>. Vielleicht sollte man in dieser Zeit vom Eindringen des "Aristokratentums" in das Christentum sprechen<sup>1576</sup>. In der Folgezeit lassen sich immer häufiger Gräber von Klerikern in den Basiliken von Nola nachweisen<sup>1577</sup>. Diese Entwicklung lässt sich in den gesamten westlichen Provinzen beobachten<sup>1578</sup>. In den Provinzen Nordafrikas scheint sich diese Usance freilich erst später durchgesetzt zu haben. Hier blieben die Grabstätten in den Basiliken von Anfang an Bischöfen vorbehalten<sup>1579</sup>. Dies war also der Ursprung der noch heute üblichen Bestattungssusance.

Auch äußerlich lassen sich Veränderungen an den Gräbern erkennen<sup>1580</sup>. Der Kult um die "ganz besonderen Toten" mündete geradezu in zwingender Weise in die Ausgestaltung von "ganz besonderen Gräbern"<sup>1581</sup>. Es wurde bereits hinlänglich betont, dass "*Das heftige Verlangen nach einer Beisetzung ad sanctos ... im Laufe des 4. Jahrhunderts die Errichtung beeindruckender Grabbauten mit sich ...*" brachte<sup>1582</sup>.

---

<sup>1573</sup> Ambr., ap.Dav. 1, 17, 85: "... in *Apocalypsi Iohannis scriptum invenimus quia sub altari erant animae eorum qui pro domini Iesu nomine corpora sua optulerunt martyrio, ut Christi gratiam mercarentur.*" Der Mechanismus war Ambrosius augenscheinlich bekannt. Allg. Calderini A., *Basiliche*, 1942, 150; 155.

<sup>1574</sup> V.a. Korol D., *Gräber in Cimitile/Nola*, 1990, 85-113; bes. 93f.

<sup>1575</sup> Ebd.

<sup>1576</sup> Vgl. Eck W., *Das Eindringen des Christentums in den Senatorenstand bis zu Konstantin d.Gr.*, *Chiron* 1, 1971, 381-406

<sup>1577</sup> Paul.Nol., ep. 32, 12. Korol D., *Gräber in Cimitile/Nola*, 1990, 83-114.

<sup>1578</sup> Eine äußerst praktische Zusammenstellung des Materials bei: Mullen R.L., *Expansion*, 2004.

<sup>1579</sup> Ferrandus(?) weiß zu berichten, dass Fulgentius der erste Bischof überhaupt war, der in einer Basilika begraben wurde. V.Fulg. 28.

<sup>1580</sup> Aug., *mort.* 1, 1.

<sup>1581</sup> Brown P., *The Cult of the Saints*, 1982, 69-105.

<sup>1582</sup> Perrin M.-Y., *Rom und das westliche Abendland*, 2005, 681; ähnlich bereits Pietri C., *Roma Christiana*, 1976, 1, 29-69.

### 5. 3. DIE ENTWICKLUNG DES BISCHÖFLICHEN THRONS

Bereits im 6. Jahrhundert lässt sich die Bezeichnung "Kathedrale" für die Bischofskirche nachweisen<sup>1583</sup>. Konnten wir in vorconstantinischer Zeit beobachten wie allmählich Bischofsamt und -stuhl immer häufiger synonym verwendet werden konnte, so okkupierte der Begriff fürderhin auch den bischöflichen Kirchenbau. Wir betrachten in der folgenden Ausführung die einzelnen Etappen dieser Entwicklung.

Die repräsentative, bischöfliche Kathedra stand dem Bischof in der 4. und 5. Jahrhundert nicht mehr nur in der Kirche während der Ausübung seiner Amtspflichten zu, sondern auch beispielsweise im *secretarium*<sup>1584</sup>. Es ist sehr wahrscheinlich, dass der Bischof im *secretarium* Amtsgeschäfte erledigte, was allein schon die Bezeichnung nahe legt<sup>1585</sup>. Allerdings wurde der ursprüngliche Grund, weshalb man dem Bischof die Kathedra zuerkannte, an diesem Ort hinfällig. Und gerade hierin drückt sich ein Phänomen aus, das wir auch anderweitig beobachten können. Die unauffällige Übertragung von Statussymbolen aus dem liturgischen Bereich auf immer weitere Lebensbereiche des Episkopats, der Gemeinde und schließlich der *civitates*. Schließlich lassen sich sogar mobile Kathedren belegen<sup>1586</sup>. Die Vermutung, dass die bischöfliche Kathedra "*nach altchristlichen Brauch jeweils zum Gottesdienst in die Kirche gebracht werden*" musste, wie dies etwa Nikolaus Gussone behauptet, entbehrt jeder Grundlage<sup>1587</sup>. Ganz im Gegenteil: Allein schon die Form der Kathedra, die im Gegensatz zu den *sella*-artigen Sitzmöbel grundsätzlich nicht für den mobilen Einsatz konzipiert war, deutet auf einen ursprünglich festen Standplatz hin<sup>1588</sup>. Und so kann Optatus die Amtsübernahme Caecilians einzig durch die Erwähnung der Kathedra beschreiben<sup>1589</sup>. Hinter der stenographischen Formulierung lässt sich schemenhaft ein Inthronisationsritual erkennen, wobei dem neuen Bischof auch die Gemeindekasse übergeben wurde.

Ebenso unnachvollziehbar sind die Überlegungen Nikolaus Gussones rund um den Märtyrer-

---

<sup>1583</sup> Conc. Tarragona (i.J. 516), can. 16.

<sup>1584</sup> Sulp.Sev., dial. 2, 1, 1; Aug. ep. 11\*. Borg B./Witschel C., Repräsentationsverhalten, 2001, 59.

<sup>1585</sup> Haensch R., Vorbilder für Bischöfe, 2003, 134ff..

<sup>1586</sup> Itin.Aeth., 37, 2: "Et sic ponitur cathedra episcopo in golgotha post crucem, quae stat nunc; residet episcopus in cathedra; ponitur ante eum mensa sublinteata; stant in giro mensa diacones et affertur locus argenteus deauratus, in quo est lignum sanctum crucis, aperitur et profertur, ponitur in mensa tam lignum crucis quam titulus."

<sup>1587</sup> Ders., Thron und Inthronisierung, 1978, 123, A. 279.

<sup>1588</sup> Siehe v.a. Eus., h.e. 10, 4, 44.

<sup>1589</sup> Opt., c.Don. 1, 18, 2: "*Brevis auri et argenti sedenti Caeciliano, sicuti delegatum a Mensurio fuerat, traditur adhibitis testibus.*"

thron Petri, der vor dem 7./8. Jahrhundert nicht zu belegen ist<sup>1590</sup>. Gussones hieraus abgeleitetes Postulat eines "kaiserlich(?) erhöhten Märtyrerthrone" oder der allgemeinen "kaiserlichen Erhöhung" der Kathedra besitzt bestenfalls für das 7. Jahrhundert Gültigkeit. Keinesfalls kann durch diese Überlegung die erhöhte Kathedra, die selbst in vorconstantinischer Zeit belegt ist, gedeutet werden<sup>1591</sup>. Dass die Erhöhung der Kathedra einem abstrakten Verständnis der *sedes apostolica* geschuldet gewesen sei, ist umgekehrt nicht nur für das 4. Jahrhundert hinfällig: Die erhöhte Kathedra lässt sich das gesamte 3. Jahrhundert hindurch nachweisen und galt spätestens seit der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts durchaus auch dem Bischofsamt<sup>1592</sup>. Und es war gerade der feste Standplatz der dazu führte, dass seit dem 4. Jahrhundert zuerst der Bereich der Apsis in den Kirchen nach der Kathedra benannt wurde und schließlich die gesamte Kirche<sup>1593</sup>. Wenn Augustinus im Zuge seiner Auseinandersetzung mit seinem renitenten Schützling Antoninus, ihm grundsätzlich die Benutzung der Kathedra abspricht, nur in seinem eigenen Distrikt nicht, so spricht dies für sich<sup>1594</sup>.

Sowohl der Ritus der Inthronisierung, die außerliturgischen Angelegenheiten und noch weit wichtiger die Feier der Liturgie erforderten geradezu das Vorhandensein einer Kathedra. Allein schon die Kontinuität bezeugt die anhaltende Bedeutung der Kathedra als repräsentatives Statussymbol<sup>1595</sup>. Dass der Bischof auch in nachconstantinischer Zeit während der Feier des Gottesdienstes und vor allem während der Predigt auf der Kathedra saß und die hl. Schrift in Händen hielt, muss nicht weiter bewiesen werden<sup>1596</sup>. Während Synodalerlasse in zunehmendem Maß die Sitzordnung

---

<sup>1590</sup> Diese Tatsache wird von Gussone selbst erkannt. Ebda, 120ff.

<sup>1591</sup> Dass die Kathedra Petri symbolhafter Garant der rechten Glaubensüberlieferung ist, spricht nicht gegen die Existenz einer Kathedra, wie dies Gussone (ebda 121) anzunehmen scheint. Dies belegt bes. das von ihm angeführte Beispiel, das ganz augenscheinlich von der Anschauung zur symbolischen Deutung geht: Opt., c. Don. 2, 4: "*Denique si Macrobio dicatur, ubi illic sedeat, numquid potest dicere, in cathedra Petri? ... Quid est hoc, quod pars vestra in ubre Roma episcopum civem habere non potuit? Quid est, quod toti Afri et peregrini in illa civitate sibi successisse noscuntur?*"

<sup>1592</sup> Dagegen Gussone N., Thron und Inthronisierung, 1978, 123.

<sup>1593</sup> Gussone N., Thron und Inthronisierung, 1978, 120ff.

<sup>1594</sup> Aug., ep. 20\*, 8: "*Nos vero restitui quidem direpta praecepimus, sed episcopo episcopatum suum saluum integrumque servavimus, mala illa ne omnino impunita remanerent et adhuc vel illi sequenda vel aliis relinquerentur imitanda, hactenus vindicantes ut sederet quidem episcopus in aliqua cathedrarum suarum, ne in alienam contra canones diceretur esse translatus, non tamen Fussalensibus invitis ulterius praesideret.*" Siehe auch coll. Av., 2, 43.

<sup>1595</sup> Bes. Aug., ep. 23, 3 (zit. unten A. 1609).

<sup>1596</sup> So stellt bspw. Augustinus (serm. 17, 2) in einer Predigt die rhetorische Frage: "*Quare hic sedeo?*" Ders., Aug., serm. 37, 1. Allg. Merkt, Maximus, 1997, 33; v.a. A. 187.

während des Gottesdienstes regelten, blieb die Position des Bischofs allgemein stets unangetastet<sup>1597</sup>.

Auch in nachconstantinischer Zeit saß der Bischof auf der Kathedra zu Gericht umgeben von seinem Klerus und den Beisitzern<sup>1598</sup>. In zunehmendem Maß wird die *audientia episcopalis* formalisiert und gerät so zusehends unter den Einfluss weltlicher Gerichte<sup>1599</sup>. Dies gilt nur unter formalen Gesichtspunkten<sup>1600</sup>. Immer wieder stößt man auf die Bezeichnung "*iustitiae sedes*" zur Bezeichnung der Kathedra<sup>1601</sup>. Besonders aussagekräftig ist eine Inschrift aus der Zeit Constantius II.: "*Iustitiae sedes, fidei domus, aula pudoris*."<sup>1602</sup> So wird die alte Peterskirche in Rom beschrieben. Die Inschrift beschreibt sowohl die Funktion, als auch Form der Kirche. Die Bedeutung der bischöflichen Gerichtsbarkeit wird an den Beschwerden von Bischöfen ersichtlich, die sich der zunehmenden Belastung nicht mehr gewachsen sehen<sup>1603</sup>. Ambrosius scheint nichtsdestotrotz die richterlichen Befugnisse des Episkopats auszuweiten gesucht zu haben<sup>1604</sup>.

Ebenso unter dem Einfluss der weltlichen Gerichtsbarkeit zog sich die *audientia episcopalis* im Lauf der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts aus der Öffentlichkeit in das *secretarium* zurück<sup>1605</sup>. Damit verlor die richterliche Tätigkeit des Bischofs weitgehend ihren Einfluss auf die Entwicklung der Kathedra. Allerdings blieben die Kathedren als repräsentative Sitzmöbel der Bischöfe in der

---

<sup>1597</sup> Conc. Nic. (i.J. 325), can. 18; conc. Neocaes. (i.J. 314-325), can. 5; conc. Laod. (i.J. 363/64), can. 56: stat.eccl.ant., can. 12(34) zit.: A. 290; conc. Carthago (i.J. 398), can. 39.

<sup>1598</sup> Bspw. Aug., doc.christ. 4, 18; ders., serm. 355, 2-3; P.Lips. 43 (Pylon kann hier m.E. auch den Triumphbogen bezeichnen); stat.eccl.ant., can. 23; coll.Av., 2, 43. Vgl. stat.eccl.ant., can. 14; conc.Hipp. (i.J. 393), can. 8. Allg. Instinsky H.U., Bischofsstuhl und Kaiserthron, 1955, 13ff.

<sup>1599</sup> Ders., ep. 5, 2-6. Herrmann E., Ecclesia, 1980, 217ff.

<sup>1600</sup> Sulp.Sev., dial. 2, 1.

<sup>1601</sup> Bsp. bei: Gussone N., Thron und Inthronisierung, 1978, 122f.

<sup>1602</sup> ICUR 2, 1, 21. Dazu ausf. Krautheimer R., A Note on the Inscription in the Apse of Old S. Peter, in: DOP 41, 1987, 317-20.

<sup>1603</sup> Ambr., ep. 21, 2; Aug., enarr.psal. 25, 13; . 29, 37; 80, 21; 118, 24, 3; ders., ep. 24\*, 1; 213, 5; ders., conf. 4, 3, 3; ders., op.monac. 29, 37. Es wurde bisher vernachlässigt darauf hinzuweisen, dass sich spätestens seit der *vita Ambrosii* gleichzeitig ein Arbeitsideal für Bischöfe greifen lässt. Paul.Med., v.Ambr. 38, 3: "*In rebus etiam divinis inplendis fortissimus, in tantum ut quod solus inplere solitus erat crica baptizandos, quinque postea episcopi, tempore quo decisseit, vix inplerent*." Dieser Aspekt lässt die Klagen des Augustinus in einem neuen Licht erstrahlen. Auch war der Bischof zu keiner Zeit verpflichtet, diese Aufgabe wahrzunehmen. Vgl. Hil., tract.psal. 1, 10; C.T. (i.J. 409), 9, 3, 7. Herrmann E., Ecclesia, 1980, 215f; Haensch R., Vorbilder für die Bischöfe, 2003, 127; v.a. A. 52 (weitere Belege).

<sup>1604</sup> Ders., ep. 50. Dazu Cracco-Ruggini L., Vir sanctus, 1998, bes. 10.

<sup>1605</sup> Sulp.Sev., dial. 2, 1; Aug., conf. 6, 3, 3; ders., sermo 47, 4. Dazu Vismara G., Episcopalis audientia, 1937, 109f; Real U., Bischofsresidenz, 2003, 222.

Öffentlichkeit weiter in Gebrauch<sup>1606</sup>. Entgegen der Deutung André Grabar scheinen die bildlichen Darstellungen christlicher Throne in einer engen Verbindung zum Richterstuhl gestanden zu haben, sodass die Hetoimasia m.E. sehr wohl (auch) als Sinnbild des Jüngsten Gerichts angesehen werden müssen<sup>1607</sup>.

Die Form der Kathedra scheint sich kaum verändert zu haben<sup>1608</sup>. Gegen Ende des 4. Jahrhunderts scheint die *cathedra episcopalis*, wie ein Brief des Augustinus an den donatistischen Bischof Maximianus nahelegt, grundsätzlich mit einem *velum* versehen gewesen zu sein<sup>1609</sup>. Nun beinhaltet der Terminus *velum* vorerst keine Aussagen über die Form, Material oder Farbe des Stoffes. Es kann sich um einen Vorhang oder um einen Stoffüberwurf gehandelt haben. Immer wieder wurde in der Vergangenheit auf eine Darstellung eines Elfenbeinkästchen verwiesen, das sich heute im Archäologischen Museum in Venedig befindet, um Vorhänge für das Presbyterium zu belegen<sup>1610</sup>. Diese Überlegung wird jedoch der Tatsache nicht gerecht, dass die Peterskirche, wie zuletzt Franz A. Bauer wiederholt zu Recht betont hat, vor allem ein Memorial- und Grabbau war<sup>1611</sup>. Die Innenausstattung war folglich nicht geprägt von der Liturgie und kann durchaus nicht verallgemeinernd auf andere Kircheneinrichtungen übertragen werden. Immerhin kann man festhalten, dass Vorhänge, wie sie von Darstellungen kaiserlicher Paläste bekannt sind, durchaus in Kirchen auch Anwendung fanden<sup>1612</sup>. Dass aber Vorhänge den Naos vom Presbyterium getrennt hätten, kann für den Westen nicht belegt werden.

Pacianus, Bischof von Barcino bis etwa zum Jahr 390, schreibt von bischöflichen *sedes linteatae*<sup>1613</sup>. Da Pacianus den *terminus technicus* Kathedra vermeidet, muss davon ausgegangen werden, dass er sich alle Sitze, die von einem Bischof genutzt wurden, als mit einem leinenen Tuch bedeckt vorstellt. Wie umfassend die Vorstellung auch sein mag, jedenfalls war der repräsentative Bischofs-

---

<sup>1606</sup> Bspw.: Lib.pont., 161; coll.Av., 2, 43.

<sup>1607</sup> Ders., Art byzantin, 21971, 199f.

<sup>1608</sup> Siehe bspw. die Abb. bei: Profumo A., La memoria di S. Pietro nella regione Salario-Nomentana, in: RQS Suppl. 21, 1916, 100ff. Dagegen aber Marksches C., Politische Dimension des Bischofsamtes, 1998, 441, A. 14.

<sup>1609</sup> Aug., ep. 23, 3: "*In futuro Christi iudicio, nec absidae gradatae, nec cathedrae velatae, nec sanctimonialium occurrentium atque cantantium greges adhibebuntur ad defensionem, ubi coeperint accusare conscientiae, et conscientiarum arbiter iudicare.*"

<sup>1610</sup> Allg. dazu Bauer F.A., Sankt Peter, 2006, 634f; Abb. 102.

<sup>1611</sup> Ders., Herrscher geschenke an Sankt Peter, in: 2005, MSABK 4, 2005, 65-99.

<sup>1612</sup>

<sup>1613</sup> Pac., ep. 2, 3, 3: "*Egone aostaticus, an Novatianus, quem absentem epistula episcopum finxit, quem consecrante nullo linteata sedes accepit?*" Dazu v.a. Deléani S., La langue, in: REAug 44, 1998, 25-47.



stuhl nach der Vorstellung des Pacianus mit einem leinenen Tuch bedeckt<sup>1614</sup>. Dies wird von den bildlichen und plastischen Darstellungen sehr deutlich bestätigt<sup>1615</sup>. Die meisten Darstellungen zeigen zwar Christus auf einer Kathedra. Allerdings holten sich die ausführenden Künstler ihre Impressionen und Vorbilder aus dem Leben und es liegt auf der Hand, dass für einen Thron Christi sich kaum ein geeigneteres Vorbild finden lässt, als eine *cathedra episcopi*<sup>1616</sup>. Auf einem Sarkophag aus dem ersten Viertel des 4. Jahrhunderts ist Jesus mit Pallium und einer langen Tunika bekleidet dargestellt<sup>1617</sup>. Er sitzt auf einer Kathedra mit Suppedaneum.

Eine weitere Darstellung zeigt Jesus auf einer Kathedra sitzend vor seinen Jüngern<sup>1618</sup>. Die Lehne ist schulterhoch und offensichtlich aus Holz, da der Rahmen in brauner Farbe wiedergegeben ist. Allerdings ist die innere Fläche ist allerdings Grün gemalt und wohl das *velum* darstellen soll.

Im Kuppelmosaik von S. Pudenziana (etwa 401-417) sitzt Christus auf einem goldenen, mit Edelsteinen und Perlen verzierten hohen Thron mit Fußschemel<sup>1619</sup>. Die schulterhohe Lehne ist mit hellblauen Stoff überzogen, während die Armstützen einen roten Überzug besitzen.

Als letzten Beleg sei noch die sogenannte Berliner Gemme, die in Chalcedon gefunden worden war und eine Kathedra im negativen Relief wiedergibt, angeführt<sup>1620</sup>.

Immer häufiger trifft man im gesamten Imperium ab dem 4. Jahrhundert auch auf Aussagen, die den Bischofsthron augenscheinlich als überhebliches Symbol wahrnahmen<sup>1621</sup>. Der erste, bei dem sich diese Kritik sehr deutlich greifen lässt, ist Sulpicius Severus. *"Ich möchte hierbei nicht übergehen, daß er im Secretarium sich niemals der Kathedra zum Sitzen bediente – in der Kirche sah ihn ja überhaupt niemand sitzen. Neulich allerdings mußte ich sehen – Gott ist mein Zeuge –, die Schamröte stieg mir dabei ins Gesicht, daß einer auf prunkendem Hochsitz wie auf einem königlichen Gerichtsstuhl erhaben thronte; Martinus dagegen saß auf einem ganz gewöhnlichen Stuhle, so*

---

<sup>1614</sup> Die Tatsache, dass auch Altäre mit einem Leinentuch bedeckt wurden, beweist, dass Itin.Aeth., 37, 1f.

<sup>1615</sup> Borda M., Monumenti, 1955 (leere Kathedra mit Tuch); auch bei Wilpert J., Sarkofagi, 1929, 1, 3; Bovini G./Brandenburg H./Dresken-Weiland J., Repertorium, 1998, 119, (Ravenna; 1/3 5. Jh; Nr. 382), Taf. 111, 1; 120f, (Ravenna; M. 5. Jh; Nr. 389), Taf. 313, 1; 121, (Ravenna; M. 5. Jh; Nr. 390), Taf. 113, 4.

<sup>1616</sup> Dies belegen die wenigen Darstellungen von Bischofsstühlen. Dazu im Folgenden.

<sup>1617</sup> Bovini G./Brandenburg H., Repertorium, 1967, 1, 221f; (Nr. 527); Bd. 2, Taf. 81. vgl. Wilpert J., Sarkofagi, 1929, 2, 285; 304, A. 8; Taf. 225, 2; Gerke F., Sarkophage, 1940, 377, Nr. 40.

<sup>1618</sup> Volbach W.F./Hirmer M., Frühchristliche Kunst, 1958, Taf. 10.

<sup>1619</sup> Volbach W.F./Hirmer M., Frühchristliche Kunst, 1958, Taf. 130.

<sup>1620</sup> Zusammen mit dem Sarkophagrelief (oben A. 1615) die älteste Hetoimasia Darstellung. Seibt K., Markell, 1992, 485f.

<sup>1621</sup> Sulp.Sev., dial. 2, 1; für den Osten: Basil., ep. 215. Dazu: Haensch, Vorbilder für die Bischöfe, 2003, 135.

wie ihn das Gesinde benützt, und wie er bei uns ungebildeten Galliern Tripezia, bei euch Schulgelehrten oder wenigstens bei dir, der du aus Griechenland kommst, Tripus heißt."<sup>1622</sup> Auch hier benutzt Severus, um die Überheblichkeit zu bezeugen, nicht den Vergleich mit dem Thron des Kaisers, sondern eben mit der Kathedra des Richters. Und augenscheinlich gebrauchten die Bischöfe dieses Statussymbol auch außerhalb der Liturgie, namentlich im Secretarium.

Implizit drückt dies Gregor von Nazianz aus, wenn er in seinem Panegyrikus auf Basilius festhält, dass der Bischofsthron in diesem Fall nicht als Ausdruck von Überheblichkeit gewertet werden könne<sup>1623</sup>. Basilius schreibt über den römischen Bischof Damasus, er sei überheblich und sitze irgendwo oben, sodass er die unten stehenden nicht zu hören vermag<sup>1624</sup>. Diese kritischen Stimmen fanden ihren Niederschlag in mehreren Synodalerlassen, die in den *statuta ecclesiae antiqua* überliefert sind: *"In der Kirche und im Priesterrat soll der Bischof einen höheren Sitz haben; zu Hause aber muß er sich als einen Kollegen der Priester erkennen."*<sup>1625</sup>

Diese Kritiken weisen eindeutig über den kultischen Rahmen hinaus, was belegt, dass die Kathedra auch außerhalb der Kirchen benutzt wurde. Und so spricht Augustinus folgerichtig auch nicht von einer Kathedra, sondern von mehreren<sup>1626</sup>. Dabei legen die bildlichen Darstellungen nahe, dass die Kathedren eben nicht – wie dies etwa Carl Andresen vertrat – schlichte Möbel waren<sup>1627</sup>.

#### 5. 4. BISCHÖFLICHE REPRÄSENTATION IN NACHCONSTANTINISCHER ZEIT: EIN FAZIT

Der gegenseitige Einfluss von Liturgie, Kirchenarchitektur, Paramente und Kathedra lässt sich in nachconstantinischer Zeit weiter beobachten. Der Einfluss des Bischofs als obersten Liturgen auf den Kirchenbau ist wiederum vor allem aus den schriftlichen Quellen hervorgegangen. Der Episkopat legte sein Augenmerk in besonderer Weise auf die Gestaltung des Innenraums. Erst dadurch wird die relativ einheitliche Gestaltung und Ausrichtung der Kirchenbauten verständlich. Zugleich musste dies auf Dauer dazu führen, dass die repräsentativen Interessen des Episkopats einseitig betont wurden.

---

<sup>1622</sup> Sulp. Sev. dial. 2, 3 (zit. A. 339). Ü. nach: Kösel J., BKV 1, 20, 1914. Vgl. ders., v. Mart., 20, 4. Haensch R., Vorbilder für die Bischöfe, 2003, 135; v. a. A. 91-93.

<sup>1623</sup> Greg. Naz., pan. Bas. 37, 1. Siehe auch ders., carm. 2, 1, 12, 35ff; ebda 473-475.

<sup>1624</sup> Bas. Caes., ep. 215; vgl. ders., ep. 238f.

<sup>1625</sup> Ebda, can. 2(35): "Ut episcopus in ecclesia in consessu presbyterorum sublimior sedeat, intra domum vero collegam se presbyterorum esse cognoscat."

<sup>1626</sup> Aug., ep. 20\*, 8 (zit. oben: A. 1594).

<sup>1627</sup> Ders., Kirchen der alten Christenheit, 1971, 415.

Trotz dieser nach "Innen" gerichteten Repräsentation, deren Ursprung zweifelsohne in der Situation der Christen im vorconstantinischen römischen Reich liegt, belegen die sakralen Bauten die wachsende Bedeutung des Christentums im Allgemeinen und des Bischofs im Speziellen. Das Bedürfnis des durch den Bischof gelenkten christlichen Willens nach städtischer Repräsentation manifestierte sich im 4. Jahrhundert noch beinahe ausschließlich in monumentalen Kirchenbauten, die immer mehr das Stadtbild prägten<sup>1628</sup>. Die bischöfliche Repräsentation fand seit etwa der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts seinen Weg an die Öffentlichkeit. Von nun an begann der Episkopat symbolisch immer neue Bereiche der Städte symbolisch für sich einzunehmen.

Im Lauf des 4. Jahrhunderts lassen sich auch die ersten Bischofspaläste belegen, die den Rahmen von reinen Funktionsbauten weit überstiegen. Damit einhergingen synodale Bestimmungen, die die bischöfliche Residenz in der Nähe der Kirche forderten. Im Lauf des 5. Jahrhunderts lassen sich trotz der Barbareneinfälle und den allgemeinen architektonischen Abschwung bereits einen ersten Höhepunkt in der bischöflichen Prunkbauentfaltung beobachten. In der Architektur der Bischofspaläste kommt wie sonst kaum der Wandel des Bischofsamts zum Ausdruck. Es sind offensive Eingriffe in die städtische Baulandschaft, die ganz bewusst darauf abzielen, den Bischof (auch) als weltlichen Potentaten der Bevölkerung zu vergegenwärtigen. Auch in der Innenausstattung, die für repräsentative Empfänge von elitären Kreisen ausgelegt waren, kam der weltliche Machtanspruch zum Ausdruck. Allerdings blieb sowohl der Episkopat als auch der Klerus weitgehend bemüht, sich von der Bevölkerung abzuschotten. Sichtbarer Ausdruck dafür waren die Badeanlagen, die sich sowohl in den schriftlichen als auch in den archäologischen Quellen nachweisen lassen, wie auch die Abgrenzungsmauern der Bischofsresidenzen gegen die Städte. Dahinter steht die Erkenntnis, dass der Klerus sich nur durch Distanz vom gemeinen Volk abzuheben vermochte, wie ein Ratschlag des Ambrosius beweist.

Der Drang an die Öffentlichkeit ist auch an der Entwicklung der Kathedra zu beobachten. Vor allem durch die zunehmende Tätigkeit als Richter wurden mobile oder jedenfalls mehrere Kathedren für den Bischof errichtet. Als aber im Lauf der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts allmählich die weltlichen Gerichtsverhandlungen hinter verschlossenen Türen abgehalten wurden, folgte auch die *audientia episcopalis* diesem Beispiel und zog sich aus der Öffentlichkeit zurück. Die bischöflichen Throne blieben allerdings im Bewusstsein der Zeitgenossen mit dem Amt auf das engste verbunden, sodass Bischöfe selbst auf Kutschen und bei Prozessionen mobile Throne benutzten.

Noch deutlicher wird dies am Wandel der bischöflichen Gewandung, die sich im späten 4. und zu

---

<sup>1628</sup> Haug A., Stadt als Lebensraum, 2003, v.a. 221ff.

Beginn des 5. Jahrhunderts geradezu schlagartig veränderte.

## 6. ZUSAMMENFASSUNG DER ERGEBNISSE

Die besondere Schwierigkeit, aber auch der Reiz einer Studie zum Ursprung und der frühen Entwicklung bischöflicher Repräsentation liegt in besonderer Weise darin, dass die maßgebenden Einflüsse sich selbst in beständiger Veränderung befinden. Der römische Staat verändert sich in zunehmend dramatischer Weise; es wandelt sich aber auch sein Verhalten den Christen gegenüber. Die christliche Glaubensgemeinschaft durchläuft ebenso eine Metamorphose, ausgehend von einer introvertierten, jüdischen Sekte hin zur einzigen legalen, offensiven Religion im gesamten römischen Imperium. Im Zentrum dieser gewaltigen Entwicklungen befindet sich (auch) das Bischofsamt, dessen Entwicklung insofern als Repräsentant dieser Epoche bezeichnet werden könnte.

Die Entwicklung der christlichen Gemeinde war niemals ein autarker Prozess. Im Lauf der ersten beiden nachchristlichen Jahrhunderte etablierte sich in der jungen Glaubensgemeinschaft eine Hierarchie, dessen Spitze sich schließlich das Bischofsamt etablieren konnte. Die Bedeutung dieser Rangfolge lässt sich nur vor dem Hintergrund verstehen, dass die Christen volens nolens eine aparte, geschlossene Gesellschaft im sozialen Gefüge des römischen Reiches bildete. Mitte des 3. Jahrhunderts hatte sich im Episkopat bereits so viele Aufgaben, Kompetenzen und Einflüsse angehäuft, dass man vom monarchischen Episkopat spricht.

Obwohl das Augenmerk der Gemeinde ganz von der inneren Entwicklung eingenommen war, machte sich fortan in zunehmendem Maß der Einfluss der römischen Welt auf die christliche "Parallelgesellschaft" bemerkbar. Dies wird am deutlichsten daran ersichtlich, dass sich die Kirchenorganisation an der römischen Administration ausrichtete und teilweise sogar deren Terminologie übernahm.

Den Bischöfen der beiden größten und einflussreichsten Städte im Westen – Rom und Karthago – wurde faktisch bereits in vorconstantinischer Zeit im eigentlich egalitären *ordo episcoporum* Sonderstellungen eingeräumt. Abgesehen von diesen beiden Patriarchalsitzen, blieb die Rangfolge innerhalb des Episkopats bis zum 4. und 5. Jahrhundert in Bewegung. Auch die Metropolitanverfassung, die die bischöfliche Rangfolge letzten Endes offiziell vom weltlichen Rang einer Stadt abhängig machte, konnte dieses Problem auf Dauer nicht lösen. Gerade der schwindende Einfluss des römischen Imperium in den Provinzen, ebenso wie die zunehmende politische Unsicherheit durch Kriege hatten zur Folge, dass Städte sehr schnell ihren Rang und Einfluss einbüßen konnten, sodass die Hierarchie der Metropolitanverfassung stets in Bewegung blieb. Ganz besonders in dieser Situation zeichnete sich ab, dass ein energischer und vor allem politisch aktiver Bischof Einfluss auf den Rang und das Ansehen seines Bischofssitzes und der gesamten *civitas* nehmen konnte.

Die besondere Autorität des Bischofs in der Glaubensgemeinschaft wurde bereits seit dem 2.

Jahrhundert an besonderen Verhaltensregeln dem Amtsträger gegenüber ersichtlich. Zugleich gestand man dem Bischof ein Auftreten zu, das für jeden anderen als anmaßend gelten musste. Vor allem der Klerus des Bischofs begegnete ihm seit der Mitte des 3. Jahrhunderts in professioneller Subordination. Auch anhand des Verhaltens gegenüber der Bedürftigen lässt sich beobachten, wie der Bischof an Selbstbewusstsein gewann und sich immer deutlicher von den sozialen Unterschichten entfremdete. Demgegenüber trat er schon bald nach der sogenannten constantinischen Wende in Konkurrenz zu den *honestiores*. In diesem Ringen zwischen der alten sozialen Oberschicht und der, durch das Toleranzedikt, neu hinzugetretenen Spitze der christlichen Hierarchie ging es sowohl um Macht- und Kompetenzfragen, wie auch um repräsentative Symbole und Gesten. Während das Verhältnis des Episkopats zum Kaiser ursprünglich von einer geradezu devoten Dankbarkeit von Seiten des Episkopats gekennzeichnet war, änderte sich das im Laufe von etwa zwei Generationen dahingehend, dass klare Zuständigkeitsbereiche abgesteckt wurden. In der Kirche und im kultischen Kontext setzte sich die bischöfliche Repräsentation gegenüber der kaiserlichen durch. In der Kirche wurde der Kaiser durch den Episkopat seiner traditionellen repräsentativen Erscheinung beraubt. Selten wurde der Kampf um repräsentative Symbole so deutlich. Umgekehrt konnte der Kaiser gegenüber dem Episkopat seine eigene Domäne behaupten: Im kaiserlichen Palast ebenso wie in der *civitas* stellte die kaiserliche Repräsentation das bischöfliche Auftreten grundsätzlich in den Schatten. Erst im späten 4. Jahrhundert schuf Ambrosius Präzedenzfälle, die dem Episkopat in der Zukunft bei bestimmten Gelegenheiten (z.B. Reliquientranslationen) erlaubten, die Stellung als oberster Liturg repräsentativ auch bei der Anwesenheit des Kaisers auf die außerkultische Bereiche auszudehnen.

Die Entwicklung bestimmter repräsentativer bischöflicher Elemente nachzuspüren, ist ein mühsames Unterfangen. Bis weit in das 4. Jahrhundert hinein erfolgte die bischöfliche Repräsentation ausschließlich in christlich-kultischen Kontexten statt. Gerade alltägliche Gegenstände, die jedoch in der Feier des Gottesdienstes gebraucht und benutzt wurden, gewannen repräsentative Bedeutung. Hier ist an erster Stelle die Kleidung zu nennen, die den Bischof augenscheinlich vom restlichen Klerus abhob. Dennoch handelte es sich zu keiner Zeit der Untersuchung um spezielle Priesterkleider, die sich in ihrer Form von alltäglichen Kleidern grundsätzlich unterschieden hätten, sondern es waren dies stets feierliche Gewänder, die auch im Alltagsleben Verwendung gefunden haben. Erst die Farbe der Kleider, die Kombination der verschiedenen Kleidungselemente und die konstante Benutzung im rituellen kultischen Rahmen schufen im Lauf der Zeit im Bewusstsein der Zeitgenossen ein repräsentatives liturgisches Bischofskleid, das sich sowohl von jenem des einfachen Gläubigen als auch von dem eines Diakons abhob.

Der Bischof übernahm schon bald neben seiner Funktion als Gutsverwalter die Aufgabe der Lehre. Durch diese Aufgabe wurde dem Episkopat der wohl aussagekräftigste repräsentative Gegen-

stand zuerkannt: Die Kathedra. Als einziger der Gemeinschaft durfte er sie benutzen, und während alle anderen auf Bänken saßen, thronte der Bischof an zentraler, erhöhter Stelle. Als man sich im 3. Jahrhundert in der christlichen "Parallelgesellschaft" daran machte, eine eigenständige Gerichtsbarkeit zu propagieren, lag es allein schon aus praktischen Gründen nahe, dem Bischof die Aufgabe des vorsitzenden Richters zuzuweisen. Durch die Übernahme richterlicher Aufgaben, was eigentlich ein staatliches Monopol und somit von der weltlichen Hierarchie und Repräsentation geprägt war, eignete sich der Episkopat zum ersten Mal ein repräsentatives Auftreten an, das von den Zeitgenossen als typisch weltlich wahrgenommen wurde. Das Aufeinandertreffen zweier Repräsentationsformen im Episkopat könnte deutlicher nicht ausgedrückt werden, als durch die Kritik: Der Bischof verhält sich wie ein weltlicher Herr.

Ritualisierte Gesten, choreographisch inszenierte Bewegungsabläufe im Rahmen des Kultvollzugs stellten die Rolle des Bischofs in der Gemeinde am deutlichsten zur Schau. Erst dadurch konnten die aus dem Alltag entlehnten Gegenstände allmählich symbolisch aufgeladen werden und erreichten schließlich auch unabhängig repräsentativen Charakter. Die Rolle des Bischofs im Kultvollzug war stets die des bedienten Herrn. Seine Kleidung, seine Position und seine Aufgabe im Ritual ließen ihn zum zentralen "Ruhepunkt" werden, der von den Gläubigen aufmerksam verfolgt und von den Diakonen ebenso aufmerksam "bedient" wurde.

Eine weitere Aufgabe des Bischofs – die Armenfürsorge – sorgte für breite Aufmerksamkeit nicht nur in christlichen Kreisen. Schon bald wurden Bischöfe über ihre Erfolge in Erfüllung dieser christlichen Pflicht beurteilt. Der Bischof als *pater pauperum* entwickelte sich schnell zu einem repräsentativen Image und zeigt eine weitere Funktionsweise von Repräsentation auf. Es ist der Ruf, der Bischöfen voraus (oder in ihren Viten, nach-) ging und letztlich durchaus repräsentativen Charakter gewinnen konnte. Gute Bischöfe zeichneten sich – zumal von der zweiten Hälfte des 3. bis etwa Mitte des 4. Jahrhunderts – durch erfolgreiche Armenfürsorge aus.

Hatte sich in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts schon ein "Verweltlichungsprozess" des Bischofsamtes durch die Übernahme richterlicher Aufgaben angedeutet, so lässt sich ähnliches auch im späten 4. Jahrhundert beobachten, allerdings in weit größerem Ausmaß. So veränderte sich die Form und Farbe der liturgischen Gewänder etwa um die Jahre 400. Vor allem die Paenula kündigte durch ihre dunkle, purpurne Färbung vom Einzug weltlicher Repräsentationsmittel in die kirchliche Hierarchie und – das ist besonders denkwürdig – in dem kultischen Kontext. Zugleich trat seit der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts immer mehr die private Kleidung des Bischofs in den Mittelpunkt der öffentlichen Aufmerksamkeit. In formelhafter Weise glaubten die Zeitgenossen, an der Art der privaten Kleidung eines Bischofs dessen Charakter ablesen zu können und daraus zu erschließen, um welche "Art" von Kirchenfürst es sich handle. An der privaten Kleidung des Episkopats und der Aufmerksamkeit, die ihr von den Zeitgenossen entgegengebracht wurde, wird der

Unterschied Repräsentation und Selbstdarstellung gut greifbar: Die Selbstdarstellung des Bischofs (Privatkleidung) gab dem Zeitgenossen Aufschluss über den Charakter des Bischofs; der Wandel in der Repräsentation (Paramente) hingegen zeigte den Aufstieg des Bischofsamts an.

Bemüht dem neuen sozialen Status Ausdruck zu verleihen, ließen immer häufiger Bischöfe ihre Residenzen aufwendiger gestalten, sodass man gegen Ende des 4. Jahrhunderts in der Tat allmählich berechtigt ist, von repräsentativen Bischofspalästen zu sprechen. Das Erscheinungsbild spätantiker Städte wurde nicht nur durch dieses neue Bedürfnis des obersten Priesters, seiner nunmehr anerkannten, sozialen Stellung durch eine adäquate Unterkunft Ausdruck zu verleihen, geprägt.

Die Legalisierung und schließlich Monopolisierung des christlichen Glaubens ließ auch unzählige neue Kirchen entstehen. Der Episkopat hat sich als Amtsträger kaum um Kirchenstiftungen bemüht. Allerdings barg der Kirchenbau für den Episkopat die Möglichkeit seine Rolle im Gottesdienst durch sein Engagement für die Innenausstattung der Kirchen zu betonen. Gerade das Presbyterium und die Triumphbögen, die die zentrale Aufgabe des Bischofs während des Gottesdienstes gleichsam als Bühnenbild umrahmten, wurden besonders prächtig ausgeführt. Abschränkungen, die dem Gemeindevolk den Zutritt zu bestimmten Bereichen der Kirche verwehrten, trugen zur choreographischen Repräsentation der christlichen Hierarchie bei. Ähnlich verhält es sich wohl mit Sonderformen der Basilika, wie etwa der sogenannten "Doppelbasilika". Hier dürfte einer der beiden Räume vor allem den "weltlichen" Aufgaben des Bischofs gedient haben. Hier trat der Bischof also ganz als weltlicher Patron auf. Dass der Bischof als Bauherr gerade auf diese Elemente sein besonderes Augenmerk verwandte, kann kaum als Zufall gewertet werden.

Der Überblick über den Ursprung und frühe Entwicklung bischöflicher Repräsentation hat gezeigt, dass die Mittel der Repräsentation sich im Lauf des Untersuchungszeitrahmens kaum änderten. Doch die gravierenden Umwälzungen in der antiken Welt, vor allem die constantinische Wende und der sich über viele Jahrzehnte hinziehende Zusammenbruch des Weströmischen Reiches sind hier zu nennen, beeinflussten nachhaltig die bischöfliche Repräsentation. Vor dem Hintergrund dieser allgemeinen Entwicklungen kann man sagen, dass die Ausgestaltung bischöflicher Repräsentation in der Mitte des 3. Jahrhunderts einen ersten Höhepunkt, ja man könnte sagen, einen ersten Abschluss erlebte, während die sogenannte constantinische Wende sich mittelbar kaum auf die bischöfliche Repräsentation auswirkte. Gewissermaßen als Spätfolge der constantinischen Wende lässt sich in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts eine zunehmende Verweltlichung des Bischofsamtes in allen Bereichen der Repräsentation beobachten.

Wenige Zeit später lässt der Zersetzungsprozess des weströmischen Reiches den Episkopat aus verschiedenen Gründen immer öfter an die Spitze der gesamten spätantiken Gesellschaften treten. Diese "Verweltlichung" des Episkopats (wahrscheinlich aber auch des gesamten Klerus) lässt sich besonders im Leben und Werk des Salvian festmachen. Er teilt die christliche Gemeinschaft nicht



mehr in Laien und Klerikern ein, sondern in "Weltchristen" und "Heilige". Und diese Grenze verlief – nach Salvian – mitten durch den Klerus. Die kirchliche Laufbahn blieb zwar apart von der weltlichen – dennoch war sie mit jener unlösbar verstrickt. Der Episkopat akzeptierte und adaptierte konventionelle gesellschaftliche Barrieren und Brücken und entfernte sich immer mehr von den einfachen Gläubigen. Sein Auftreten war nun

Mit hoher symbolischer Bedeutung aufgeladen, doch zumeist unterschwellig wirkend, zeigt die Ausgestaltung der bischöflichen Repräsentation auf exemplarische Weise, wie sich die traditionelle Elite durch einen *hominus novus* in ihrer Rolle bedroht sahen. Repräsentation spielte bei dieser Metamorphose einer Gesellschaft eine zentrale Rolle.

## 7. ANHANG:

### 7. 1. KURZTITEL

#### A

- AA.VV. (Hg.), *Ambrosiana*, 1897 = *Ambrosiana. Scritti vari pubblicati nel XV Centenario dalla morte di S. Ambrogio*, Mailand, 1897.
- Achelis H., *Christentum*, 1925 = *Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, <sup>2</sup>1925.
- ACIAC 11 = *Actes du XI<sup>e</sup> Congrès international d'archéologie chrétienne: Lyon, Vienne, Grenoble, Genève, et Aoste (21.-28. Sept. 1986)*, 3 Bde, Rom, 1989.
- ACIAC 12 = *Akten des 12. internationalen Kongresses für Christliche Archäologie (Bonn 22.-28. Sept. 1991)*, 2 Bde, Münster, 1995.
- ACIAC 7 = *Akten des 7. internationalen Kongresses für christliche Archäologie (Trier, 5-11. Sept. 1965)*, 2 Bde, Rom, 1969.
- Adam A., *Wo sich Gottes Volk versammelt*, 1984 = *Wo sich Gottes Volk versammelt. Gestalt und Symbolik des Kirchenbaus*, Freiburg i.Br., 1984.
- Adriaans M., *Omnibus rebus ordo*, 1995 = *Omnibus rebus ordo. Vorstellungen über die Gesellschaftsstruktur im Werk des Bischofs Ambrosius von Mailand*, Frankfurt a.M./u.a., 1995.
- Albertini E., *Optat de Thamugadi*, 1939 = *Un témoignage épigraphique sur l'évêque donatiste Optat de Thamugadi*, CRAI, 1939, S. 100-103.
- Alföldi A., *Monarchische Repräsentation*, <sup>3</sup>1980 = *Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche*, Darmstadt, <sup>3</sup>1980.
- Alföldy G./Panciera S. (Hgg.), 2001 = *Inschriftliche Denkmäler als Medien der Selbstdarstellung in der römischen Welt*, Stuttgart, 2001.
- Allmer A./Dissard P., 1888-1893 = *Musée de Lyon. Inscriptions antiques*, 5 Bde., Lyon, 1888-1893.
- Altaner B./Stuiber A., *Patrologie*, <sup>8</sup>1993 = *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg i.Br./Basel/Wien, <sup>8</sup>1993 (unv.ND. <sup>8</sup>1978).
- Althoff G., *Rituale*, 2003 = *Die Macht der Rituale*, Darmstadt, 2003.
- Altripp M./Nauerth C. (Hgg.), *Architektur und Liturgie*, 2006 = *Architektur und Liturgie (Greifswald, 25-27. Juli 2003)*, Wiesbaden, 2006.
- Ameling W. (Hg.), *Märtyrer*, 2002 = *Märtyrer und Märtyrerakten*, Wiesbaden, 2002.

- Amherdt D., Ausone et Paulin de Nole, 2004 = Ausone et Paulin de Nole: Correspondance. Introduction, texte latin, traduction et notes, Bern, 2004.
- Andresen C., Einführung, 1974 = Einführung in die christliche Archäologie, Berlin, 1974.
- Andresen C., Kirchen der alten Christenheit, 1971 = Die Kirchen der alten Christenheit, Stuttgart, 1971.
- Andrieu-Guitrancourt P., Victrice, 1970 = Notes, remarques et réflexions sur la vie ecclésiastique et religieuse à Rouen sous le pontificat de saint Victrice, in: Fabre M.-H. (Hg.), Études offertes à Jean Macqueron, Aix-en-Provence, 1970, S. 7-20.
- Angenendt A., Das Frühmittelalter, 1995 = Das frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900, Berlin/Köln/Stuttgart, 1995.
- Angenendt A., Heilige und Reliquien, 1994 = Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München, 1994.
- Angiolini Martinelli P., Basilica di San Vitale, 1997 = La basilica di San Vitale a Ravenna, 2 Bde, Modena, 1997.
- Antons K., Paramente, 1999 = Paramente – Dimensionen der Zeichengestalt, Regensburg, 1999.
- Arbeiter A., St. Peter, 1988 = Alt-St. Peter in Geschichte und Wissenschaft, Mainz, 1988.
- Arce J., Dress control, 2005 = Dress control in Late Antiquity: Codex Theodosianus 14.10.1-4, in: Köb A./Riedel P. (Hgg.), Kleidung, 2005, S. 33-45.
- Ariès P., Geschichte des Todes, <sup>2</sup>1982 = Die Geschichte des Todes, München, <sup>2</sup>1982 (Orig. Paris, 1978).
- Ariès P./Duby G. (Hgg.), Imperium, 1989 = Vom römischen Imperium zum byzantinischen Reich, Frankfurt a.M., 1989.
- Arnaldi G. (Hg.), Enciclopedia dei papi, 2000 = Enciclopedia dei papi, Rom, 2000.
- Arthur L.B. (Hg.), Religion, Dress and the Body, 1999 = Religion, Dress and the Body, Oxford/New York, 1999.
- Assmann J., Das kulturelle Gedächtnis 1997 = Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München, 1997.
- Atchley E.G.C.F., Incense, 1909 = A History of the use of Incense in divine Worship, London, 1909.
- Ausbüttel F.M., Vereine im Westen, 1982 = Untersuchungen zu den Vereinen im Westen des römischen Reiches, Kallmünz, 1982.
- Ausbüttel F.M., Verwaltung der Städte und Provinzen, 1988 = Die Verwaltung der Städte und Provinzen im spätantiken Italien, Frankfurt a.M./Bern/Paris, 1988.
- Avalos H., Health, 1999 = Health care and the rise of Christianity, Peabody, 1999.

## B

- Baer W./Kirchgässner B. (Hgg.), Stadt und Bischof, 1988 = Stadt und Bischof, Sigmaringen, 1988.
- Balboni D., Cattedra, 1967 = La cattedra di San Pietro. Note storico-liturgiche sull'origine della festa "Natale Petri de Cathedra" e sul culto alla "Cathedra Petri", Rom, 1967.
- Ballerini G./Ballerini P., Opera Leonis Magni pontificis, 1753-1757 = Opera Leonis Magni pontificis, 3 Bde, Verona, 1753-1757.
- Baltrusch E., Regimen morum, 1986 = Regimen morum. Die Reglementierung des Privatlebens der Senatoren und Ritter in der Republik und frühen Kaiserzeit, München, 1986.
- Barceló P. (Hg.), Contra quis ferat arma deos?, 1996 = Contra quis ferat arma deos?, München, 1996.
- Barceló P., Macht der Kaiser – Macht Gottes, 1996 = Die Macht der Kaiser – Die Macht Gottes, in: Ders. (Hg.), Contra quis ferat arma deos?, 1996, S. 79-101.
- Barceló P./Gunther, G., Christen und Heiden, 1992 = Christen und Heiden in Staat und Gesellschaft des 2.-4. Jh. Gedanken und Thesen zu einem schwierigen Verhältnis, München, 1992.
- Bardenhewer O., Altkirchliche Literatur, 1962 = Geschichte der altkirchlichen Literatur, 5 Bde, Darmstadt, (unv. ND. <sup>2</sup>1913; <sup>2</sup>1914; <sup>2</sup>1923; <sup>2</sup>1924; 1932).
- Bârlea O., Die Weihe der Bischöfe, 1969 = Die Weihe der Bischöfe, Presbyter und Diakone in vornicänischer Zeit, München, 1969.
- Barnes T.D. (Hg.), From Eusebius to Augustine, 1994 = From Eusebius to Augustine: Selected Papers, 1982-1993, Aldershot, 1994.
- Barnes T.D., Constantine and Eusebius, 1981 = Constantine and Eusebius, Cambridge, 1981.
- Barnes T.D., Religious Affiliation, 1994 = The Religious Affiliation of Consuls and Prefects, in: Ders. (Hg.), From Eusebius to Augustine, 1994, S. 1-11.
- Barnes T.D., Tertullian, <sup>2</sup>1985 = Tertullian. A Historical and Literary Study, Oxford, <sup>2</sup>1985.
- Barone G./Caffiero M./Sforza F. (Hgg.), Modelli di santità, 1994 = Modelli di santità e modelli di comportamento: contrasti, intersezioni, complementarità, Torino, 1994.
- Barthel W., Römische Städte, 1904 = Zur Geschichte der römischen Städte in Afrika, Greifswald, 1904.
- Bartsch H.W., Urchristliche Rechtsbildung, 1959 = Die Anfänge urchristlicher Rechtsbildungen, Frankfurt a.M., 1959.
- Battifol P., Costume liturgique, 1919 = Le costume liturgique romain, Paris, 1919.
- Battifol P., Urkirche, 1910 = Urkirche und Katholizismus, München, 1910.

- Battke H., Ringsammlung, 1938 = Die Ringsammlung des Berliner Schloßmuseums, zugleich eine Kunst- und Kulturgeschichte des Ringes, Berlin, 1938.
- Bauer F.A., Rom im Frühmittelalter, 2004 = Das Bild der Stadt Rom im Frühmittelalter, Wiesbaden, 2004.
- Bauer F.A., Sankt Peter, 2006 = Sankt Peter – Erinnerungsort in Spätantike und Frühmittelalter, in: Hölkeskamp K.-J./Stein-Hölkeskamp E. (Hgg.), Erinnerungsorte, 2006, S. 626-641.
- Bauer F.A./Zimmermann N. (Hgg.), Epochenwandel, 2001 = Epochenwandel? Kunst und Kultur zwischen Antike und Mittelalter, Mainz, 2001.
- Bauer W., Rechtgläubigkeit, <sup>2</sup>1964 = Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, Tübingen, <sup>2</sup>1964.
- Baumann P., Stifter, 1999 = Spätantike Stifter im Heiligen Land. Darstellungen und Inschriften auf Bodenmosaiken in Kirchen, Synagogen und Privathäusern, Wiesbaden, 1999.
- Baumgart S., Bischofsherrschaft, 1995 = Die Bischofsherrschaft im Gallien des 5. Jahrhunderts. Eine Untersuchung zu den Gründen und Anfängen weltlicher Herrschaft der Kirche, München, 1995.
- Baus K., Urgemeinde, <sup>4</sup>1999 = Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche (HKG 1), Freiburg i.Br., <sup>4</sup>1999.
- Baus K./Ewig E., Reichskirche nach Konstantin, 1999 = Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen (HKG 2), Freiburg i.Br. <sup>4</sup>1999.
- Beaujard B., Cités, évêques et martyrs, 1991 = Cités, évêques et martyrs en Gaule à la fin de l'époque romaine, in: Tillette J.-Y. u.a. (Hgg.), Fonctions des saints, 1991, S. 175-191.
- Beck A., Recht bei Tertullian und Cyprian, 1967 = Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian. Eine Studie zur frühen Kirchenrechtsgeschichte, Halle, 1967 (unv.ND 1930).
- Beck H./Bol P.C. (Hgg.), Spätantike und Christentum, 1984 = Spätantike und frühes Christentum (Katalog zur Ausstellung im Liebighaus Museum alter Plastik Frankfurt a.M., Dez. 1983-März 1984), Frankfurt, 1984.
- Becker E.-M. (Hg.), Christliche Geschichtsschreibung, 2005 = Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung, Berlin, 2005.
- Becker J. (Hg.), Anfänge des Christentums, 1987 = Die Anfänge des Christentums. Alte Welt und neue Hoffnung, Stuttgart, 1987.
- Behm J., Handauflegung, 1911 = Die Handauflegung im Urchristentum. Nach Verwendung, herkunft und Bedeutung in religionsgeschichtlichem Zusammenhang untersucht, Leipzig, 1911.

- Beltrán de Heredia Bercero J. (Hg.), Barcino, 2002 = From Barcino to Barcinona. The archaeological remains of Placa del Rei in Barcelona (Katalog des "Museu d'història de la Ciutat), Barcelona, 2002.
- Bendlin A., Gemeinschaft, Öffentlichkeit und Identität, 2002, = Gemeinschaft, Öffentlichkeit und Identität: Forschungsgeschichtliche Anmerkungen zu Mustern sozialer Ordnung in Rom, in: Egelhaaf-Gaiser U./Schäfer A. (Hgg.), Religiöse Vereine, 2002, S. 9-40.
- Beneden P. van, Ordo, ordinare, ordinatio, 1974 = Aux origines d'une terminologie sacramentelle. Ordo, ordinare, ordinatio dans la littérature chrétienne avant 313, Louvain, 1974.
- Benoît A., Baptême chrétien, 1953 = Le baptême chrétien au second siècle. La théologie des pères, Paris, 1953.
- Benoît A./Munier C., Taufe, 1994 = Die Taufe in der Alten Kirche, Bern u.a., 1994.
- Berardino A., 1998 = L'immagine del vescovo attraverso i suoi titoli nel codice Theodosiano, in: Rebillard R./Sotinel C. (Hgg.), L'évêque dans la cité, 1998, S. 35-48.
- Berchem M. van/Clouzot E., Mosaiques chrétiennes, 1924 = Mosaiques chrétiennes d IV<sup>me</sup> au X<sup>me</sup> siècle, Genf, 1924.
- Berger R., Gewänder und Insignien, 1987 = Liturgische Gewänder und Insignien, in: Meyer H.B./Fischer B. u.a. (Hgg.), Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft Bd. 3, Regensburg, 1987, S. 310-346.
- Bergmann M., Repräsentation, 2000 = Repräsentation, in: Borbein A./Hölscher T./Zanker T. (Hgg.), Klassische Archäologie, Darmstadt, 2000, S. 166-188.
- Berschin W., Biographie und Epochenstil, 1986 = Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter, Stuttgart, 1986.
- Bertacchi L., Architettura, 1980 = Architettura e mosaico, in: Forlati Tamaro B. (Hg.), Da Aquileia a Venezia: una mediazione tra l'Europa e l'Oriente dal II secolo a. C. al VI secolo d. C., Mailand, 1980, S. 95-332.
- Bertelli C. (Hg.), Millennio ambrosiano, 1987 = Il millennio ambrosiano. La città del vescovo da Ambrogio ai Carolingi, Mailand, 1987.
- Betz J., Eucharistie, 1998 = Eucharistie in der Schrift und Patristik, Freiburg i.Br., 1998.
- Beyschlag K. (Hg.), Humanitas Christiana, 1968 = Humanitas Christiana (FS W. Loewenich), Tübingen, 1968.
- Bieber M., Tracht, <sup>2</sup>1967 = Entwicklungsgeschichte der griechischen Tracht von der vorgriechischen Zeit bis zum Ausgang der Antike, Berlin, <sup>2</sup>1967.
- Bieritz K.-H., Liturgik, 2004 = Liturgik, Berlin, 2004.
- Bisconti F., Prime decorazioni, 2006 = Prime decorazioni nelle catacombe Romane, in: Ficocchi Nicolai V./Guyon J. (Hgg.), Catacombe Romane, 2006, S. 65-89.

- Blaauw S. de, *Cultus et Decor*, 1987 = *Cultus et Decor*, 2 Bde, Rom, 1987.
- Blanck H., *Privatleben*, 1976 = *Einführung in das Privatleben der Griechen und Römer*, München, 1976.
- Blänkner R./Jussen B. (Hgg.), *Institutionen und Ereignis*, 1998 = *Institutionen und Ereignis. Über historische Praktiken und Vorstellungen gesellschaftlichen Ordens*, Göttingen, 1998.
- Blum G.G., *Tradition und Sukzession*, 1963 = *Tradition und Sukzession. Studien zum Normbegriff des Apostolischen von Paulus bis Irenäus*, Berlin/Hamburg, 1963.
- Blümner H./Mommsen T., *Maximaltarif*, 1893 = *Der Maximaltarif des Diocletian*, Berlin, 1893.
- Bobertz C.A., *Cyprian*, 1991 = *Cyprian of Carthage as Patron*, (Diss.) Yale, 1991 (Microfich).
- Bock F., *Liturgischen Gewänder*, <sup>2</sup>1970 = *Geschichte der liturgischen Gewänder des Mittelalters*, 3 Bde, Graz, <sup>2</sup>1970 (unv. ND, 1859/1866/1871).
- Böhme-Schönberger A., *Kleidung und Schmuck*, 1997 = *Kleidung und Schmuck in Rom und den Provinzen*, Stuttgart, 1997.
- Bonacasa Carra R.M., *Ritratto*, 2000 = *Il ritratto nella pittura funeraria paleocristiana*, in: Ensolì S./La Rocca E. (Hgg.), Roma, 2000, S. 317-322.
- Bonamente G./Fusco F. (Hgg.), *Costantino*, 1992 = *Costantino il Grande dall'Antichità all'Umanesimo*, Macerata, 1992.
- Bonamente G./Nestori A., 1988 = *I Cristiani e l'Impero nel IV secolo. Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico*, Macerata, 1988.
- Bonfante Warren L., *Costumes*, 1973 = *Roman Costumes. A Glossary and Some Etruscan Derivations*, in: ANRW 1,4, 1973, S. 585-614.
- Bonnet C., *Groupe épiscopal*, 1993 = *Les fouilles de l'ancien groupe épiscopal de Genève*, Genf, 1993.
- Bonnet C., xxx, 1989
- Bookmann H./Jürgensen K./Stoltenberg G. (Hgg.), *Geschichte und Gegenwart*, 1980 = *Geschichte und Gegenwart*, (FS K.D. Erdmann) Neumünster, 1980.
- Borda M., *Monumenti*, 1955 = *Monumenti paleocristiani del territorio toscolano*, in: Ferrua A. (Hg.), *Miscellanea Giulio Belvederi* (FS Giulio Belvederi), Rom, 1955, S. 209-245.
- Borg B./Witschel C., *Repräsentationsverhalten*, 2001 = *Veränderungen im Repräsentationsverhalten der römischen Eliten während des 3. Jhs. n. Chr.*, in: Alföldy G./Panciera S. (Hgg.), 2001, S. 47-121.
- Borgolte M., *Petrusnachfolge und Kaiserimitation*, 1989 = *Petrusnachfolge und Kaiserimitation: Die Grablegen der Päpste, ihre Genese und Traditionsbildung*, Göttingen, 1989.

- Botte B., Tradition, <sup>4</sup>1972 = La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte. Essai de Reconstitution, Münster, <sup>4</sup>1972.
- Bovini G., Apollinare, 1961 = Sant'Apollinare Nuovo in Ravenna, Zürich/Stuttgart, 1961.
- Bovini G., Proprietà ecclesiastica, 1948 = La proprietà ecclesiastica e la condizione giuridica della chiesa in età precostantiniana, Mailand, 1948.
- Bovini G., Sarkofagi paleocristiani, 1949 = Sarkofagi paleocristiani. Determinazione della loro cronologia mediante l'analisi dei ritratti, Rom, 1949.
- Bovini G./Brandenburg H., Repertorium. Rom und Ostia, 1967 = Repertorium der christlich-antiken Sarkophage. Rom und Ostia, 2 Bde, Wiesbaden, 1967.
- Bovini G./Brandenburg H./Christern-Briesnick B., Repertorium, 2003 = Repertorium der christlich-antiken Sarkophage, 3. Bd., Mainz, 2003.
- Bovini G./Brandenburg H./Dresken-Weiland J., Repertorium, 1998 = Repertorium der christlich-antiken Sarkophage, 2. Bd., Mainz, 1998.
- Bowersock G.W./Brown P./Grabar O. (Hgg.), Late Antiquity, 1999 = Late Antiquity: A Guide to the Post-Classical World, Cambridge Mass., 1999.
- Bradshaw F., Daily prayer, <sup>2</sup>1981 = Daily prayer in the early Church. A Study of the origin and early development of the divine office, London, <sup>2</sup>1981.
- Bradshaw P., Ordination Rites, 1990 = Ordination Rites of the Ancient Churches of East and West, New York, 1990.
- Brandenburg H., Altar und Grab, 1995 = Altar und Grab. Zu einem Problem des Märtyrerkultes im 4. und 5. Jh. in: Lamberigts M./van Deun P. (Hgg.), Martyrium, 1995, S. 71-99.
- Brandenburg H., Frühchristliche Basiliken, 1979 = Roms frühchristliche Basiliken des 4. Jahrhunderts, München, 1979.
- Brandenburg H., Kirchen Roms, 2004 = Die frühchristlichen Kirchen Roms vom 4. bis zum 7. Jahrhundert, Darmstadt, 2004.
- Brands G./Severin H.-G. (Hgg.), Spätantike Stadt, 2003 = Die spätantike Stadt und ihre Christianisierung (Kolloquium 14.-16. Febr. 2000 in Halle), Wiesbaden, 2003.
- Bratos R., 1996 = Christianisierung des Nordadria- und Westbalkanraumes im 4. Jh., Ljubljana, 1996.
- Bratoz R., Verfolgung, 2003 = Die diokletianische Christenverfolgung in den Balkan- und Donauprovinzen, in: Demandt A./Goltz A./Schlange-Schöningen H. (Hgg.), Diokletian, 2003, S. 115-140.
- Braun J., Liturgische Gewandung, 1907 = Die liturgische Gewandung im Occident und Orient nach Ursprung und Entwicklung, Verwendung und Symbolik, Freiburg i.Br., 1907 (unv. ND. Darmstadt, 1964).



- Braun J., Christliche Altar, 1924 = Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung 2 Bde, München, 1924.
- Braun J., Paramente, 1923 = Die liturgischen Paramente in Gegenwart und Vergangenheit, Freiburg i.Br., 1923.
- Brennan C.T., De Pallio, 2008 = De Pallio and Roman Dress in North Africa, in: Demondson J./Keith A. (Hg.), Roman Dress, 2008, S. 257-271.
- Brennecke H.C., Bischofsversammlung und Reichssynode, 1989 = Bischofsversammlung und Reichssynode. Das Synodalwesen im Umbruch der konstantinischen Zeit, in: von Lilienfeld F./Ritter A.M. (Hgg.), 1989, S. 35-53.
- Brennecke H.C., Entstehung und Formierung des Christentums, 2001 = Entstehung und Formierung des Christentums unter den Bedingungen der römischen Kaiserzeit, in: Erdmann, E./Uffelman U. (Hgg.), 2001, S. 279-307.
- Brennecke H.C., Hilarius von Poitiers, 1984 = Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II., (Diss.) Berlin/New York, 1984.
- Brent A., Hippolytus and the Roman Church, 1995 = Hippolytus and the Roman Church in the Third Century: Communities in Tension Before the Emergence of a Monarch-Bishop, Leiden, 1995.
- Brent A., Imperial Cult, 1999 = The Imperial Cult and the Development of Church Order. Concepts and Images of Authority in Paganism and Early Christianity before the Age of Cyprian, Leiden/Boston/London, 1999.
- Bring L.O.P./Green D. (Hgg.), Commemorating the Dead, 2008 = Commemorating the Dead. Texts and Artifacts in Context, Berlin/New York, 2008.
- Bringemeyer M., Priester- und Gelehrtenkleidung, 1974 = Priester- und Gelehrtenkleidung. Tunika–Sutane–Schaube–Talar. Ein Beitrag zu einer geistesgeschichtlichen Kostümforschung, Münster, 1974.
- Broer I., Neue Testament, 2006 = Einleitung in das Neue Testament, Würzburg, 2006.
- Brogiolo G.P./Ward-Perkins B. (Hgg.), Idea and Ideal of the Town, 1999 = The Idea and Ideal of the Town between Late Antiquity and the Early Middle Ages, Brill, 1999.
- Brown P., 2002 = Poverty and Leadership in the Later Roman Empire, Hannover/London, 2002.
- Brown P., Authority and the sacred, 1998 = Authority and the sacred – Aspects of the Christianisation of the Roman world, Cambridge/New York 1995.
- Brown P., Heiligenverehrung, 1991 = Die Heiligenverehrung. Ihre Entstehung und Funktion in der lateinischen Christenheit, Leipzig, 1991.

- Brown P., *Power and Persuasio*, 1992 = *Power and Persuasio in Late Antiquity*, Madison, 1992.
- Bruck E.F., *Kirchenväter und Erbrecht*, 1956 = *Kirchenväter und soziales Erbrecht*, Berlin, 1956.
- Busch B., *De initiatione christiana*, 1939 = *De initiatione christiana secundum doctrinam Sancti Augustini. Inquisitio liturgico-historica*, Rom, 1939.
- Buschhausen H., *Reliquiare*, 1971 = *Die spätrömischen Metallscriinia und frühchristlichen Reliquiare*, Wien, 1971.

## C

- Caillet J.-P., *L'évergétisme*, 1993 = *L'évergétisme monumental chrétien en Italie et à ses marges, d'après l'épigraphie des pavements de mosaïque*, Paris, 1993.
- Caillet J.-P./ Duval N. /Gui I., *Basiliques*, 1992 = *Basiliques chrétiennes d'Afrique du Nord*, 2 Bde, Paris, 1992.
- Cameron A., *Later Roman Empire*, 1993 = *The Later Roman Empire*, London, 1993.
- Campbell R.A., *Elders*, 1994 = *The Elders: Seniority within Earliest Christianity*, Edinburgh, 1994.
- Campenhausen H. von, *Ambrosius*, 1929 = *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*, Berlin/Leipzig, 1929.
- Campenhausen H. von, *Kirchenväter*, 1965 = *Lateinische Kirchenväter*, Stuttgart, <sup>2</sup>1965.
- Campenhausen H. von, *Martyrium*, <sup>2</sup>1964 = *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*, München, <sup>2</sup>1964.
- Campenhausen H.von, *Kirchliches Amt*, <sup>2</sup>1963 = *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen, <sup>2</sup>1963 (unv. ND. 1953).
- Campenhausen H.von, *Lehrenreihen*, 1951 = *Lehrenreihen und Bischofsreihen im 2. Jahrhundert*, in: Schmauch W. (Hg.), *In memoriam E. Loymayer*, Stuttgart, 1951, S. 240-249.
- Cantalamessa R., *Ostern*, 1981 = *Ostern in der Alten Kirche*, Bern/Frankfurt a.M./Las Vegas, 1981 (Orig.: Turin, 1978).
- Carletti C., *Epigrafia cristiana*, 1988 = *Epigrafia cristiana, epigrafia dei cristiani*, in: Donati H. (Hg.), *Età dell'epigrafia*, 1988, S. 115-135.
- Carletti C., *Epigrafia dei cristiani*, 2006 = *'Preistoria' dell'epigrafia dei cristiani. Un mito storiografico ex maiorum auctoritate?*, in: Flocchi Nicolai V./Guyon J. (Hgg.), *Catacombe Romane*, 2006, S. 91-119.
- Carletti S., *Priscilla*, 1977 = *Guida delle catacombe di Priscilla*, Rom, 1977.
- Caseau B., *Sacred Landscapes*, 1999 = *Sacred Landscapes*, in: Bowersock G.W./Brown P./Grabar O. (Hgg.), *Late Antiquity*, 1999, S. 21-59.

- Caspar E., Die älteste römische Bischofsliste, 1926 = Die älteste römische Bischofsliste. Kritische Studien zum Formproblem des eusebianischen Kanons sowie zur Geschichte der ältesten Bischofslisten und ihrer Entstehung aus apostolischen Sukzessionsreihen, Berlin, 1926.
- Caspar E., Geschichte des Papsttums, 2 Bde, 1930/1933 = Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft, 2 Bde, Tübingen, 1930/1933.
- Cattaneo E./Reggiori F., Ambrogio, 1966 = La Basilica di Sant'Ambrogio, Mailand, 1966.
- Cavada E., Trient, 2005 = Trient zur Zeit der Goten und Langobarden. Eine Stadt zwischen Erhaltung, Fortbestand und Veränderung, in: Landi W. (Hg.), Romanen und Germanen (Katalog), 2005, S. 241-261.
- Cecchelli M., Basiliche cristiane, 2000 = Le basiliche cristiane e i nuovi programmi figurativi, in: Aurea Roma, 2000, S. 179-183.
- Cecchelli M., Il complesso monumentale, in: Pietrangeli C. (Hg.), San Paolo, 1988, S. 19-48.
- Cecconi G.A., 1994 = Governo imperiale e eliti dirigenti nell'Italia tardoantica. Problemi di storia politico-amministrativa (270-476 d.C.), Como, 1994.
- Chadwick H., Christian Bishop, 1980 = The Role of the Christian Bishop in Ancient Society, Berkeley, 1980.
- Chastagnol A., Fin du monde, 1976 = Chastagnol A., La fin du monde antique, Paris, 1976.
- Chevallier R. (Hg.), Mélanges d'Archéologie et d'Histoire, 1966 = Mélanges d'Archéologie et d'Histoire offerts à André Piganiol, 3 Bde, Paris, 1966.
- Chrysos E., Bischofslisten, 1966 = Die Bischofslisten des V. ökumenischen Konzils, Bonn, 1966.
- Claußen C., Versammlung, Gemeinde, Synagoge, 2002 = Versammlung, Gemeinde, Synagoge. Das hellenistisch-jüdische Umfeld der frühchristlichen Gemeinden, Göttingen, 2002.
- Closa Farres J., 1997 = La imagen de los primeros obispos y martires cristianos en los versos de San Damaso, in: (Hg.), Vescovi e pastori in epoca Teodosiana (Kolloquium Rom 8.-11. Mai 1996), 2 Bde, Rom, 1997, Bd. 1, S. 493-503.
- Congar Y. (Hg.), Bischofsamt, 1964 = Das Bischofsamt und die Weltkirche, Stuttgart, 1964 (Orig.: Paris, 1962).
- Conway M.G.E., De bono patientiae, 1957 = De bono patientiae. A translation with an introduction and a commentary, (Diss.) Washington, 1957.
- Conzelmann H., Urchristentum, 1989 = Geschichte des Urchristentums, Göttingen, 1989
- Corcoran S., Tetrarchs, 1996 = The Empire of the Tetrarchs, Oxford, 1996.
- Cracco-Ruggini L., Vir sanctus, 1998 = "Vir sanctus": Il vescovo e il suo "pubblico ufficio sacro" nella città, in: Rebillard R./Sotinel C. (Hgg.), L'évêque dans la cité, 1998, S. 3-15.

- Criniti N., "Caduta" e "Fine" dell'Impero, 2001 = Tra storia e mito: "Caduta" e "Fine" dell'Impero Romano, in: Gallico C. (Hg.), *Cultura Latina Cristiana*, 2001, S. 347-380.
- Croom A.T., *Clothing*, 2000 = *Roman Clothing and Fashion*, Charlston, 2000.
- Curzel E., *Trienter Kirche*, 2005 = Die Trienter Kirche zwischen dem fünften und achten Jahrhundert. Quellen, Themen, Probleme, in: Landi W. (Hg.), *Romanen und Germanen*, 2005, S. 69-83.

## D

- Dassmann E. (Hg.), *Ämter und Dienste*, 1994 = *Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden*, Bonn, 1994.
- Dassmann E. (Hg.), *Vivarium*, 1984 = *Vivarium* (FS Theodor Klauser, JbAC Ergbd. 11), Münster, 1984.
- Dassmann E., *Ambrosius*, 2004 = *Ambrosius von Mailand. Leben und Werk*, Stuttgart, 2004.
- Dassmann E., *Anfänge der Kirche*, 1993 = *Die Anfänge der Kirche in Deutschland. Von der Spätantike bis zur frühfränkischen Zeit*, Stuttgart, 1993.
- Dassmann E., *Bischofsbestellung*, 1994 = *Bischofsbestellung in der frühen Kirche*, in: ders. (Hg.), *Ämter und Dienste*, 1994, S. 190-211.
- Dassmann E., *Monepiskopat*, 1994 = *Zur Entstehung des Monepiskopats*, in: ders. (Hg.), *Ämter und Dienste*, 1994, S. 49-71.
- Dassmann E., *Rheinland*, 2004 = *Die Anfänge des Christentums im Rheinland*, in: Ristow S. (Hg.), 2004, S. 1-15.
- Dassmann E./Frank K.S. (Hgg.), *Pietas*, 1980 = *Pietas* (FS. Bernhard Kötting, JbAC Ergbd. 8), Münster, 1980.
- De Blois L. u.a. (Hgg.), *Representation*, 2003 = *The Representation and Perception of Roman Imperial Power*, Amsterdam 2003.
- Deckers J., *Beschreibungen*, 1987 = *Beschreibungen*, in: Deckers J./Mietke G./Seeliger H.R. (Hgg.), *Santi Marcellino e Pietro*, Bd.1; 1987, S. 189-359.
- Deckers J., *Constantin und Christus*, 1983 = *Constantin und Christus. Das Bildprogramm in Kaiserulträumen und Kirchen*, in: Beck H./Bol P.C. (Hgg.), *Spätantike und Christentum*, 1984, S. 267-283.
- Deckers J./Mietke G./Seeliger H.R. (Hgg.), *Katakombe "s"*, 1987 = *Die Katakombe "s"*. Repertorium der Malereien, Rom/Münster, 1987.
- Deckers J./Mietke G./Seeliger H.R. (Hgg.), *Santi Marcellino e Pietro*, 1987 = *Die Katakombe "Santi Marcellino e Pietro"*. Repertorium der Malereien, 2 Bde, Rom/Münster, 1987.

- Deckers J./Mietke G./Weiland A. (Hgg.), *Anonima di Via Anapo*, 1991 = *La catacomba Anonima di Via Anapo*, 3 Bde, Rom, 1991.
- Deckers J./Mietke G./Weiland A. (Hgg.), *Commodilla*, 1994 = *Die Katakomben "Commodilla"*. Repertorium der Malereien, Rom/Münster, 1994.
- Deckers J.G., *Göttlicher Kaiser*, 2001 = *Göttlicher Kaiser und kaiserlicher Gott. Die Imperialisierung des Christentums im Spiegel der Kunst*, in: Bauer A./Zimmermann N. (Hgg.), 2001, S. 3-16.
- Deichmann F.W., *Ravenna Hauptstadt*, 1969-1989 = *Ravenna Hauptstadt des spätantiken Abendlandes*, 3 Bde, Wiesbaden, 1969-1989.
- Delehaye H., *Culte des martyrs*, <sup>2</sup>1933 = *Les origines du culte des martyrs*, Brüssel, <sup>2</sup>1933.
- Demandt A., *Spätantike*, 1998 = *Geschichte der Spätantike. Das Römische Reich von Diocletian bis Justinian*, München, 1998.
- Demandt A./Goltz A./Schlange-Schöningen H. (Hgg.), *Diokletian*, 2003 = *Diokletian und die Tetrarchie*, 2003.
- Demondson J./Keith A. (Hg.), *Roman Dress*, 2008 = *Roman Dress and the Fabrics of Roman Culture*, Toronto/London, 2008.
- Dibelius M., *Rom und die Christen*, 1971 = *Rom und die Christen im ersten Jahrhundert*, Darmstadt, 1971.
- Diefenbach S., *Liturgie und civilitas*, 2002 = *Zwischen Liturgie und civilitas. Konstantinopel im 5. Jahrhundert und die Etablierung eines städtischen Kaisertums*, in: Warland R. (Hg.), *Bildlichkeit und Bildorte*, 2002, S. 21-51.
- Diesner H.-J. (Hg.), *Kirche und Staat*, 1963 = *Kirche und Staat im spätrömischen Reich. Aufsätze zur Spätantike und zur Geschichte der Alten Kirche*, 1963.
- Diesner H.-J., *Ambrosius von Mailand*, 1963 = *Kirche und Staat im ausgehenden vierten Jahrhundert: Ambrosius von Mailand*, in: Ders. (Hg.), *Kirche und Staat*, 1963, S. 22-45.
- Diesner H.-J., *Salvian*, 1963 = *Zwischen Antike und Mittelalter: Salvian von Massilia als Historiker und Geschichtsdarsteller*, in: Ders. (Hg.), *Kirche und Staat*, 1963, S. 149-154.
- Dietz K.H., Hennig D., Kaletsch (Hgg.), *Altertum, Spätantike, Christentum*, 1993 = *Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum* (FS. A. Lippold), Würzburg, 1993.
- Dihle A. (Hg.), *Église*, 1989 = *L'église et l'empire au IV<sup>e</sup> siècle*, Vandoeuvres/Genève, 1989.
- Dihle A., *Archeologia patristica*, 1996 = *Archeologia patristica. Die Schriften der Kirchenväter als Quellen der Archäologie und Kulturgeschichte*, Rom, 1996.
- Doeker A./Ebenbauer P./Gerhards A. (Hgg.), *Identität durch Gebet*, 2003 = *Identität durch Gebet. Gebetstexte als Zeugen eines jahrhundertlangen Ringens um Kontinuität und Differenz zwischen Judentum und Christentum*, Paderborn, 2003.

- Dölger F.J., 'Kirche' als Name für den christlichen Kultbau. Sprach- und Kulturgeschichtliches zu den Bezeichnungen *oikos*, *dominicum*, *basilica*, in: AC 6, 1940, S. 161-195.
- Dölger F.J., Das Kultvergehen der Donatistin Lucilla von Karthago in: AC 3, 1932, S. 245-252.
- Dölger F.J., IXΘYC, 19XX-1943 = IXΘYC. Die Fisch-Denkmäler in der frühchristlichen Plastik Malerei und Kleinkunst, 5 Bde, Münster, 1929-1943.
- Döllinger J.I., Hippolytus und Kallistus, 1853 = Hippolytus und Kallistus, oder die Römische Kirche in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts, Regensburg, 1853.
- Donati H. (Hg.), Età dell'epigrafia, 1988 = La terza età dell'epigrafia, Faenza, 1988.
- Dorsch K.-D./Seeliger H.R., Katakombenmalereien, 2000 = Römische Katakombenmalereien. Dokumentation von Zustand und Erhaltung, Münster, 2000.
- Dossey L., Judicial Violence and the Ecclesiastical Courts in Late Antique North Africa, in: Mathisen R.W. (Hg.), Law, Society, and Authority in Late Antiquity, Oxford, 2001, S. 98-114.
- Draper J.A. (Hg.), The Didache, 1996 = The Didache in modern Research, Leiden/New York/Köln, 1996.
- Dresken-Weiland J., Christlich-antike Sarkophage, 2.Bd., 1998 = Repertorium der christlich-antiken Sarkophage. Italien mit einem Nachtrag Rom und Ostia, Dalmatien, Museen der Welt, 2. Bd. Mainz, 1998.
- Drijvers H.J.W., 1999 = Rabbula, Bishop of Edessa: Spiritual Authority and Secular Power, in: Drijvers H.J.W./Watt J.W. (Hgg.), Portraits of Spiritual Authority, Leiden u.a., 1999, S. 139-154.
- Drinkwater J./Elton H. (Hgg.), Fifth-Century Gaul, 1992 = Fifth-Century Gaul: Crisis of Identity?, Cambridge, 1992.
- Drobner H.R. Für euch bin ich Bischof, 1993 = Für euch bin ich Bischof. Die Predigten Augustins über das Bischofsamt, Würzburg, 1993.
- Duchesne L., Culte chrétien, 1925 = Les origines du culte chrétien. Etude sur la Liturgie latine avant Charlemagne, Paris, <sup>5</sup>1925.
- Duchesne L., Fastes épiscopaux, 1907-1915 = Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule, 3 Bde, Paris, <sup>2</sup>1907/<sup>2</sup>1910/1915.
- Duval N., Existe-t-il une structure palatiale, 1987 = Existe-t-il une structure palatiale propre à l'antiquité tardive?, in: Lévy E. (Hg.), Le Système palatial en orient, en Grèce et à Rome (Actes du Coll. de Strasbourg 1985), Straßburg, 1987, S. 463-90.
- Duval N., L'évêque et la cathédrale, 1989 = L'évêque et la cathédrale en Afrique du Nord, in: ACIAC, 11, 1986, S. 345-403.

- Duval N./Février P.-A./Lassus J., Groupes épiscopaux, 1972 = Groupes épiscopaux de Syrie et d'Afrique du Nord, in: Balty J./Balty J.C. (Hgg.), Apamée de Syrie: Bilan des recherches archéologiques, Brüssel, 1972, S. 233-44.
- Duval N./Guyon J. (Hg.), Premiers monuments, 1995-1998 = Les premiers monuments chrétiens da la France, 3 Bde, Paris, 1995 / 1996 / 1998.
- Duval Y., Chrétiens, 2000 = Chrétiens d'Afrique à l'aube de la paix constantinienne, Paris, 2000.
- Duval Y., Loca sanctorum Africae, 1982 = Loca sanctorum Africae. Le culte des martyrs en Afrique du IV<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle, 2 Bde, Rom, 1982.
- Duval Y./Picard J.-Ch. (Hgg.), L'inhumation privilegiee, 1986 = L'inhumation privilegiee du IV<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siecle en occident, Paris, 1986.
- Dyggve E., History, 1951 = History of Salonitan Christianity, Oslo, 1951.

## E

- Eck W., Ehret den Kaiser, 2005 = Ehret den Kaiser. Bögen und Tore als Ehrenmonumente in der Provinz Iudaea, in: Perani M. (Hg.), The Words of a Wise Man's Mouth are Gracious (FS. G. Stemberger), Berlin 2005, S. 153-165.
- Edmondson J., Public Dress, 2008 = Public Dress and Social Control in Late Republican and Early Imperial Roman, in: Demondson J./Keith A. (Hg.), Roman Dress, 2008, S. 21-46.
- Egelhaaf-Gaiser U., Kulträume, 2000 = Kulträume im römischen Alltag. Das Isisbuch des Apuleius und der Ort von Religion im kaiserzeitlichen Rom, Stuttgart, 2000.
- Egelhaaf-Gaiser U., Religionsästhetik, 2002 = Religionsästhetik und Raumordnung am Beispiel der Vereinsgebäude von Ostia, in: Egelhaaf-Gaiser U./Schäfer A. (Hgg.), Religiöse Vereine, 2002, S. 123-207.
- Egelhaaf-Gaiser U./Schäfer A. (Hgg.), Religiöse Vereine, 2002 = Religiöse Vereine in der römischen Antike, Tübingen, 2002.
- Egger G., Frühchristliche Kirchenbauten, 1926 = Frühchristliche Kirchenbauten im südlichen Noricum, Wien, 1926.
- Ehses S. (Hg.), Festschrift, 1897 = Festschrift zum elfhundertjährigen Jubiläum des Deutschen Campo Santo in Rom: dem derzeitigen Rector Monsignore de Waal gewidmet von Mitgliedern und Freunden des Collegiums, Freiburg i.Br., 1897.
- Eich A., Propaganda und Repräsentation, 2003 = Die Idealtypen "Propaganda" und "Repräsentation" als heuristische Mittel bei der Bestimmung gesellschaftlicher Konvergenzen und Divergenzen von Moderne und römischer Kaiserzeit, in: Weber G./Zimmermann M. (Hgg.), 2003, S. 41-87.

- Elm E., Die Macht der Weisheit, 2003 = Die Macht der Weisheit. Das Bild des Bischofs in der Vita Augustini des Possidius und anderen spätantiken und frühmittelalterlichen Bischofsviten, Brill/Leiden/Boston, 2003.
- Emminghaus J. H., Gottesdienstliche Raum, 1987 = Der gottesdienstliche Raum und seine Gestaltung, in: Meyer H.B./Fischer B. u.a. (Hgg.), Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft Bd. 3, Regensburg, 1987, S. 353-416.
- Engemann J., Sigmamahl, 1982 = Der Ehrenplatz beim antiken Sigmamahl, in: Klauser H. (Hg.), Jenseitsvorstellungen, 1982, S. 239-250.
- Ensoli S./La Rocca E. (Hgg.), Roma, 2000 = Roma. Dalla città pagana alla città cristiana (Katalog), Rom, 2000.
- Erll A., Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen, 2005 = Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung, Stuttgart/Weimar, 2005.
- Euw A.V., Gewänder, 1985 = Liturgische Handschriften, Gewänder und Geräte, in: Legner A. (Hg.), Ornamenta Ecclesiae, 1985, 1, S. 385-483.
- Ewald B.C., Philosoph, 1999 = Der Philosoph als Leitbild. Ikonographische Untersuchung an römischen Sarkophagreliefs, Mainz, 1999.

## F

- Faivre A, Laïcs, 1984 = Les Faivre A, laïcs aux origines des l'Église, Paris, 1984
- Faivre A., Naissance d'une hiérarchie, 1977 = Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus clérical, Paris, 1977.
- Fasola U.M., S. Gennaro, 1986 = Le tombe privilegiate dei vescovi e dei duchi di Napoli nelle catacombe di S. Gennaro, in: Duval Y./Picard J.-Ch. (Hgg.), L'inhumation privilegiee, 1986, S. 205-212.
- Fasola U.M., S. Tecla, 1969 = La Basilica sotterranea di S. Tecla sulla Via Laurentiana, in: ACIAC 7, 1969, 1, S. 509-610.
- Fasola U.M./Testini P., Cimiteri cristiani, 1978 = I cimiteri cristiani, in: ACIAC 9, 1978, S. 103-139.
- Fasoli G., Vitale e Agricola, 1993 = Vitale e Agricola. Il culto dei protomartiri di Bologna attraverso i secoli nel XVI centenario della traslazione, Bologna, 1993.
- Felbecker S., Prozession, 1995 = Die Prozession. Historische und systematische Untersuchungen zu einer liturgischen Ausdruckshandlung, Altenberge, 1995.
- Feraudi-Gruenais F., Inschriften und 'Selbstdarstellung', 2003 = Inschriften und 'Selbstdarstellung' in römischen Grabbauten, Florenz, 2003.
- Ferguson E. (Hg.), Church, Ministry and Organisation, 1993 = Church, Ministry and Organisation in the Early Church Era, New York, 1993.



- Ferrua A., Catacomba, 1960 = Le pitture della nuova catacomba di Via Latina, Rom, 1960.
- Fiala V., Handauflegung, 1972 = Die Handauflegung als Zeichen der Geistmitteilung in den lateinischen Riten, in: Abbaye du Mont César (Hgg.), *Mélanges Liturgiques offerts au Bernard Botte*, Louvain, 1972, S. 121-138.
- Fichtenau H., Reliquienwesen, 1975 = Zum Reliquienwesen im früheren Mittelalter, in: Ders. (Hg.), 1975, S. 108-144.
- Fiedrowicz M./Krieger G./Weber W. (Hgg.), Konstantin der Große, 2006, = Konstantin der Große. Der Kaiser und die Christen – die Christen und der Kaiser, Trier, 2006.
- Fine S. (Hg.), *Sacred Realm. The Emergence of Synagogue in the Ancient World*, New York, 1996.
- Fine S., Meeting House, 1996 = From Meeting House to Sacred Realm, in: Ders. (Hg.), *Synagogue*, 1996, S. 21-47.
- Finley M.I., Die antike Wirtschaft, <sup>2</sup>1980 = Die antike Wirtschaft, Nördlingen, <sup>2</sup>1980.
- Finney P.C., Invisible God, 1994 = The Invisible God, the earliest Christians on Art, Oxford, 1994.
- Fiocchi Nicolai V./Guyon J. (Hgg.), Catacombe Romane, 2006 = Origine delle catacombe Romane (Tagungsband vom 21.04.2005), Rom, 2006.
- Fiocchi Nicolai V./Guyon J. (Hgg.), L'area I, 2006 = Relire Styger: Les origines de l'area I du cimetière de Calliste et la cypre des Papes, in: dies. (Hgg.), *Catacombe Romane*, 2006, S. 127-161.
- Fiocchi Nicolai, V., Notiziario, 1989 = Notiziario delle scoperte avvenute in Italia nel campo dell'Archeologia Cristiana negli anni 1981-86, in: *ACIAC* 11, 1989, 3, S. 2221-2244.
- Fischer J.A., Apostolische Väter, <sup>10</sup>1998 = Die Apostolischen Väter, Darmstadt, <sup>10</sup>1998.
- Fischer J.A./Lumpe A., Synoden, 1997 = Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nicaenums (Konziliengeschichte , Paderborn/München/Wien/Zürich, 1997.
- Flaig E., 2003 = Ritualisierte Politik. Gesten, Zeichen und Herrschaft im Alten Rom, Göttingen, 2003.
- Flüeler M.A., Paramente, <sup>2</sup>1955 = Paramente, Würzburg, <sup>2</sup>1955.
- Flüeler M.A., Sakrale Gewand, 1964 = Das sakrale Gewand, Zürich, 1964.
- Fontaine J., Antike und christliche Werte, 1975 = Antike und christliche Werte in der Geistigkeit der Großgrundbesitzer des ausgehenden 4. Jhs. im westlichen Römerreich, Darmstadt, 1975.
- Fontaine J., Geschichte der Kirchen, 2005 = Die wechselvolle Geschichte der Kirchen im westlichen Abendland, in: Pietri C./Pietri L. (Hgg.), *Geschichte des Christentums*, 2005, 3, S. 213-263.

- Fontaine J., Hymnes, 1992 = Ambroise de Milan. Hymnes, Paris, 1992.
- Fontaine J./Pietri L. Missionarischen Kirchen, 2005 = Die großen missionarischen Kirchen: Spanien, Gallien, Britannien und Irland, in: Pietri C./Pietri L. (Hgg.), Geschichte des Christentums, 2005, 2, S. 938-86.
- Förster M., Reliquienkultus, 1943 = Zur Geschichte des Reliquienkultus in Altengland, München, 1943.
- Furlas A.A., Ring, 1971 = Der Ring in der Antike und im Christentum. Der Ring als Herrschaftssymbol und Würdezeichen, (Diss.) Münster, 1971.
- Frend W.H.C., Christianity, 1984 = The Rise of Christianity, London, 1984.
- Frend W.H.C., Constantine versus Christ, 1982 = Constantine versus Christ, London, 1982.
- Frend W.H.C., Martyrdom, 1965 = Martyrdom and Persecution in the Early Church, Oxford, 1965.
- Frend W.H.C., Mission, Monasticism and Worship, 1989 = Mission, Monasticism and Worship (337-361), in: Dihle A. (Hg.), 1989, S. 73-112.
- Frend W.H.C., Fussala, 1983 = Fussala, Augustine's Crisis of Credibility, in: Leppley C. (Hg.), Les lettres de Saint Augustine, 1983, S. 251-65.
- Freudenberg R., Die Acta Justins, 1968 = Die Acta Justins als historisches Dokument, in: Beyschlag K. (Hgg.), Humanitas Christiana, 1968, S. 24-31.
- Frolov A., La relique de la vraie croix, 1961 = La relique de la vraie croix. Recherche sur le développement d'un Culte, Paris, 1961.
- Fuhrmann M./Liebs D., Exempla iuris Romani, 1988 = Exempla iuris Romani. Römische Rechtstexte, München, 1988
- Funk F.X./Dickamp F., 21913 = Patres Apostolici 2, Tübingen, 21913.

## G

- Gabelmann H., Tribunalszenen, 1984 = Antike Audienz- und Tribunalszenen, Darmstadt, 1984.
- Gagé J., Classes sociales, 1971 = Les classes sociales dans l'Empire Romain, Paris, 21971.
- Gallico C. (Hg.), Cultura Latina Cristiana, 2001 = Cultura Latina Cristiana. Fra terzo e quinto secolo (Atti Conv. Mantua, Nov. 1998), Florenz, 2001.
- Gamber K., Domus Ecclesiae, 1968 = Domus Ecclesiae. Die ältesten Kirchenbauten Aquilejas sowie im Alpen- und Donaugebiet bis zum Beginn des 5. Jh. liturgiegeschichtlich untersucht, Regensburg, 1968.
- Garcia Rodriguez C., El culte de los santos, 1966 = El culte de los santos en la Espana romana y visigoda, Madrid, 1966.

- García-Villoslada R., *Historia de la Iglesia, 1979-1982 = Historia de la Iglesia en España*, 5 Bde, Madrid, 1979-1982 (Bd. 1: *La Iglesia en la España Romana y Visigoda*, 1979).
- Garrucci R., *Storia della arte cristiana, 1872-1880 = Storia della arte cristiana nei primi otto secoli della chiesa*, Prato, 1872-1880.
- Gaudemet J., *L'église*, <sup>2</sup>1989 = *L'église dans l'empire romain (IV-V siècles)*, Paris, <sup>2</sup>1989.
- Gaudemet J., *La formation du droit, 1957 = La formation du droit séculier et du droit de l'église aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1957.
- Gauthier N., 1999 = *La topographie chrétienne entre idéologie et pragmatisme*, in: Brogiolo G.P./Ward-Perkins B. (Hgg.), 1999, S.
- Geerlings W. (Hg.), *Theologen*, 2002 = *Theologen der christlichen Antike*, Darmstadt, 2002.
- Geertman H. (Hg.), *Liber Pontificalis*, 2003 = *Atti del Colloquio Internazionale Liber Pontificalis e la storia materiale* (Rom, 2002), Rom, 2003.
- Geertman H., *Documenti, redattori e la formazione del testo*, 2003, 266-284 = *Documenti, redattori e la formazione del testo del Liber Pontificalis*, in: ders. (Hg.), *Liber Pontificalis*, 2003, S. 266-284.
- Geffcken J., *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, <sup>2</sup>1929 = *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg, <sup>2</sup>1929.
- Gelzer H., *Ausgewählte Schriften*, 1907 = *Ausgewählte kleine Schriften*, Leipzig, 1907.
- Gerhards A./Sternberg T./Zahner W. (Hgg.), *Communio-Räume*, 2003 = *Communio-Räume. Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestalt katholischer Liturgie*, Regensburg, 2003.
- Gerke F., *Die Stellung des ersten Clemensbriefes*, 1931 = *Die Stellung des ersten Clemensbriefes innerhalb der Entwicklung der altchristlichen Gemeindeverfassung und des Kirchenrechts*, Leipzig, 1931.
- Gerke F., *Sarkophage*, 1940 = *Die christlichen Sarkophage der vorkonstantinischen Zeit*, Berlin, 1940.
- Gessel W., *Spätantike Stadt und Bischof*, 1988 = *Die spätantike Stadt und ihr Bischof*, in: Baer W./Kirchgässner B. (Hgg.), 1988, S. 9-28.
- Giardina A. (Hg.), *Impero tardoantico*, 3 Bde, 1986 = *Società romana e impero tardoantico*, 3 Bde, Roma, 1986.
- Gillmann F., *Chorbischöfe*, 1903 = *Das Institut der Chorbischöfe im Orient*, München, 1903.
- Girardet K.-M., *Kaisergericht und Bischofsgericht*, 1975 = *Kaisergericht und Bischofsgericht*, Bonn, 1975.

- Girardet K.-M., Konstantin, 1989 = Konstantin der Große und das Konzil von Arles (314), Problem und methodisch, logische Aspekte, in: Papandreou, D.; Bienert, W.A./Schäferdiel, K. (Hgg.), 1989, S. 171-194.
- Girardet K., Die konstantinische Wende, 2006 = Die konstantinische Wende, Darmstadt, 2006.
- Giuliani R., Priscilla, 2006 = Genesi e sviluppo dei nuclei costitutivi del cimitero di Priscilla, in: Fiocchi Nicolai V./Guyon J. (Hgg.), Catacombe Romane, 2006, S. 163-175.
- Gnilka J., Die frühen Christen, 1996 = Die frühen Christen. Ursprünge und Anfänge der Kirche, Freiburg u.a., 1996.
- Gnilka J., Petrus und Rom, 2002 = Petrus und Rom. Das Petrusbild in den ersten zwei Jahrhunderten, Freiburg i.Br., 2002.
- Goette H.R., Togadarstellungen, 1989 = Studien zu römischen Togadarstellungen, Mainz, 1989.
- Goldman R., Dress, 2001 = Graeco-Roman Dress in Syro-Mesopotamia, in: Sebesta J. L./Bonfante L. (Hgg.), The World of Roman Costume, Wisconsin, 2001, S. 163-181.
- Goldschmidt R.C. Churches at Nola, 1940 = Paulinus' Churches at Nola, Amsterdam, 1940.
- Gorce D., 1925 = Les voyages, l'hospitalité et le port des lettres dans le monde chrétien de IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles, Paris, 1925.
- Gose E., 1958 = Katalog der frühchristlichen Inschriften in Trier, Mainz, 1958.
- Grabar A., Kunst des frühen Christentums, 1967 = Die Kunst des frühen Christentums. Von den ersten Zeugnissen christlicher Kunst bis zur Zeit Theodosius I., München, 1967.
- Grabar A., Martyrium, 1946 = Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique, 2 Bde, Paris, 1946.
- Grange B./Reverdin O. (Hgg.), L'Église et l'Empire, 1987 = L'Église et l'Empire au IV<sup>e</sup> siècle, Genf, 1987.
- Grant R.M., Christen als Bürger, 1981 = Christen als Bürger im römischen Reich, Göttingen, 1981.
- Grenfell B.P./Hunt A.S. (Hgg.), Papyri, 1897 = New classical fragments and other Greek and Latin papyri, Oxford, 1897.
- Griffe E., Gaule chrétienne, <sup>2</sup>1964/<sup>2</sup>1966/1965 = La Gaule chrétienne à l'époque romaine, 3 Bde, Paris, <sup>2</sup>1964 /<sup>2</sup>1966/1965.
- Grisar H., Pallium, 1897 = Das römische Pallium und die ältesten liturgischen Schärpen, in: Ehses S. (Hg.), Festschrift, 1897, S. 83-114.
- Groß-Albenhausen K., Imperator christianissimus, 1999 = Imperator christianissimus. Der christliche Kaiser bei Ambrosius und Johannes Chrysostomus, Frankfurt a.M., 1999.

- Grossi-Gondi F.S.I., Trattato di epigrafia, 1968 = Trattato di epigrafia cristiana-latina e greca del mondo romano occidentale, Rom, 1968.
- Grossmann P., Architektur, 2002 = Christliche Architektur in Ägypten, Leiden, 2002.
- Guidobaldi F., Fondazione delle basiliche titolari, 2003 = La fondazione delle basiliche titolari di Roma nel IV e V secolo. Assenze e presenze nel Liber Pontificalis, in: Geertman H. (Hg.), Liber Pontificalis, 2003, S. 5-12.
- Gülzow H., Christentum und Sklaverei, 1969 = Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten, Bonn, 1969.
- Gülzow H., Cyprian und Novatian, 1975 = Cyprian und Novatian. Der Briefwechsel zwischen den Gemeinden in Rom und Karthago zur Zeit der Verfolgung des Kaisers Decius, Tübingen, 1975.
- Gunther G./Barcelo, P., Christen und Heiden, 1992 = Christen und Heiden in Staat und Gesellschaft des 2.-4. Jh. – Gedanken und Thesen zu einem schwierigen Verhältnis, München, 1992.
- Günther L.M./Oberweis M. (Hgg.), Inszenierungen des Todes, 2006 = Inszenierungen des Todes. Hinrichtung, Martyrium, Schändung, Berlin, 2006.
- Günther R./Rebenich S. (Hgg.), E fontibus haurire, 1994 = E fontibus haurire (FS. H. Chantraine), Paderborn, 1994.
- Gussone N., Thron und Inthronisierung, 1978 = Thron und Inthronisation des Papstes von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert, Bonn, 1978.
- Gustav-Lübcke-Museum (Hg.), Ägypten, 1996 = Ägypten. Schätze aus dem Wüstensand, (Katalog) Wiesbaden, 1996.
- Guyon J., Cimitière, 1987 = Le cimetière Aux deux lauriers, Rom, 1987.
- Guyon J., Topographie et Chronologie, 1987 = La topographie et la chronologie du cimetière "inter duos lauros", in: Deckers J./Mietke G./Seeliger H.R. (Hgg.), Santi Marcellino e Pietro, 1987, 1, S. 91- 131.
- Guyot P./Klein R. (Hgg.), Das frühe Christentum, <sup>3</sup>2006 = Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgung – Eine Dokumentation, Darmstadt, <sup>3</sup>2006 (unv.ND 1993).

## H

- Habermehl P. (Hg.), Spätantike, 2002 = Spätantike. Studien zur römischen und lateinisch-christlichen Literatur, Göttingen, 2002.
- Haehling R. von (Hg.), Rom und das himmlische Jerusalem, 2000 = Rom und das himmlische Jerusalem, Darmstadt, 2000.

- Haehling, R. von (Hg.), Rom und das himmlische Jerusalem, 2000 = Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung, (FS P. Mikat) Darmstadt, 2000.
- Haendler G., Von Tertullian bis zu Ambrosius, 1981 = Von Tertullian bis zu Ambrosius. Die Kriche im Abendland vom Ende des 2. bis zum Ende des 4. Jahrhunderts, Berlin, <sup>2</sup>1981.
- Haensch R., Capita Provinciarum, 1997 = Capita Provinciarum: Statthaltersitze und Provinzialverwaltung in der römischen Kaiserzeit, Mainz, 1997.
- Haensch R., Vorbilder für die Bischöfe, 2003 = Römische Amtsinhaber als Vorbilder für die Bischöfe des 4. Jahrhunderts?, in: De Blois L. u.a. (Hgg.), Representation, 2003, S. 117-136.
- Hahn J., Der Philosoph, 1989 = Der Philosoph und die Gesellschaft. Selbstverständnis, öffentliches Auftreten und populäre Erwartungen in der hohen Kaiserzeit, Stuttgart, 1989.
- Hahneman G.M., Muratorian Fragment, 1992 = The Muratorian Fragment and the Development of the Canon, Oxford, 1992.
- Hamman A. (Hg.), Études patristique, 1991 = Études patristique. Méthodologie, Liturgie, Histoire, Théologie, Paris, 1991.
- Hamman A., Justin, 1991 = Valeur et signification des renseignements liturgiques de Justin, in: Ders., Etudes patristiques, 1991, S. 101-111.
- Hanssens J.M. Hippolyte, 1959 = La liturgie d'Hippolyte. Ses documents, son titulaire, ses origines et son caractère, Rom, 1959.
- Harnack A. von, Ignatius, 1878 = Die Zeit des Ignatius und die Chronologie der antiochenischen Bischöfe bis Tyrannus nach Julianus Africanus und den späteren Historikern, Leipzig, 1878.
- Harnack A. von, Mission, <sup>4</sup>1924 = Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig, <sup>4</sup>1924.
- Harries J., Sidonius and the Fall of Rome, 1994 = Sidonius Apollinaris and the Fall of Rome, Oxford, 1994.
- Hartmann A., Bronze- und Goldfunde, 1985 = Die Bronze- und Goldfunde aus dem Fürstengrab von Hochdorf, in: Planck D; u.a. (Hgg.), Keltenfürst, 1985, S. 132-147.
- Hartmann G., Heiliger der Spätantike, 2006 = Selbststigmatisierung und Charisma christlicher Heiliger der Spätantike, Tübingen, 2006.
- Hauschild W.-D., Kirchen- und Dogmengeschichte, <sup>2</sup>2000 = Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, 2 Bde, Gütersloh, <sup>2</sup>2000.
- Hausmaninger H./Selb W., Römisches Privatrecht, <sup>6</sup>1991 = Römisches Privatrecht, Wien / Köln / Weimar, <sup>6</sup>1991.

- Hefele C.J./Leclercq N., Conciliengeschichte, <sup>2</sup>1873- <sup>2</sup>1879 = Conciliengeschichte, 7 Bde, Freiburg i.Br., <sup>2</sup>1873-<sup>2</sup>1879 (erw.ND 1855-1874).
- Heil G., Pseudo-Dionysius Areopagita, 1986 = Pseudo-Dionysius Areopagita. Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie, BGL 22, Stuttgart, 1986.
- Heinzelmann M., Bischof und Herrschaft, 1988 = Bischof und Herrschaft vom spätantiken Gallien bis zu den karolingischen Hausmeiern. Die institutionellen Grundlagen, in: Prinz F. (Hg.), Herrschaft und Kirche, 1988, S. 23-82.
- Heinzelmann M., Bischofsherrschaft, 1976 = Bischofsherrschaft in Gallien, München, 1976.
- Heinzelmann M., Gallische Prosopographie, 2002 = Die Gallische Prosopographie 260-527: Erfahrungen und Bemerkungen, in: Geuenich D./Haubrichs W./Jarnut J. (Hgg.), 2002, S. 18-29.
- Heinzelmann M., Translationsberichte, 1979 = Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes, Turnhout, 1979.
- Hengel M., Der erste Papst?, 2002 = Jakobus der Herrenbruder – der erste Papst?, in: ders., Paulus und Jakobus. Kleine Schriften, 3. Bd., Tübingen, 2002, S. 549-582.
- Hengel M., Eigentum und Reichtum, 1973 = Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche, Stuttgart, 1973.
- Hennecke E., NTApoc, <sup>3</sup>1964= Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, 2 Bde, Tübingen, <sup>3</sup>1964 (erw.ND. 1909).
- Herrmann E., Ecclesia, 1980 = Ecclesia in re publica. Die Entwicklung der Kirche von pseudostaatlicher zur staatlich inkorporierter Existenz (Europäisches Forum 2), Frankfurt a.M., 1980.
- Herzog R. (Hg.), Kult von Menuthis, 1940 = Der Kampf um den Kult von Menuthis (FS. F.J. Dölger), Münster, 1940.
- Herzog R., Spätantike, 2002 = "Wir leben in der Spätantike". Eine Zeiterfahrung und ihre Impulse für die Forschung, in: Habermehl P. (Hg.), Spätantike, 2002, S. 321-348.
- Hessel J., Dress in Late Republic, 2001 = Cicero as Evidence for Attitudes to Dress in the Late Republic, in: Sebesta J. L./Bonfante L. (Hgg.), The World of Roman Costume, Wisconsin, 2001, S. 133-145.
- Hess H., 1958 = The canons of the council of Sardica A.D. 343, Oxford, 1958.
- Hoffmann A., Cyprian, 2002 = Cyprian. Theologie des Bischofsamtes, in: Geerlings W. (Hg.), Theologen, 2002, S. 33-52.
- Hoffmann A., Kirchliche Strukturen, 2000 = Kirchliche Strukturen und Römisches Recht bei Cyprian von Karthago, Paderborn, 2000.

- Hoffmann H., Repräsentation, <sup>4</sup>2003 = Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert, Berlin, <sup>4</sup>2003.
- Hölkeskamp K.-J./Stein-Hölkeskamp E. (Hgg.), Erinnerungsorte, 2006 = Erinnerungsorte in der Antike. Die römische Welt, München, 2006.
- Hölscher T., Bildsprache, 1987 = Bildsprache als semantisches System, Heidelberg, 1987.
- Holtzinger H. Altchristliche Architektur, 1889 = Die Altchristliche Architektur in systematischer Darstellung, Stuttgart, 1889.
- Hopkins C., Discovery, 1979 = The Discovery of Dura-Europos, New Haven, 1979.
- Hopkins K., 1999 = A world full of Gods – Pagans, Jews and Christians in the Roman Empire, London, 1999.
- Hoppe H., Syntax, 1903 = Syntax und Stil des Tertullian, Leipzig, 1903.
- Hossfeld F.-L./Zenger E. (Hg.), Psalmen, 1993 = Die Psalmen, Würzburg, 1993.
- Hübner R. (Hg.), Der Paradox Eine, 1999 = Der Paradox Eine: Antignostischer Monarchianismus im zweiten Jahrhundert, Leiden, 1999.
- Hunink V.J.C., Apuleius, 2001 = Apuleius of Madauros: Pro se de Magia (Apologia), Amsterdam, 2001.
- Hunink V.J.C., De pallio, 2005 = Tertullian. De Pallio, Amsterdam, 2005.
- Hunt E.J., Second Century, 2003 = Christianity in the Second Century. The Case of Tatian, London/New York, 2003.

## I

- Ihm C., Apsismalerei, 1960 = Die Programme der christlichen Apsismalerei vom 4.-Mitte 8.Jh., Wiesbaden, 1960.
- Innemée K.C., Ecclesiastical dress, 1992 = Ecclesiastical Dress in the Medieval Near East, Leiden, 1992.
- Instinsky H.U., Bischofsstuhl, 1955 = Bischofsstuhl und Kaiserthron, München, 1955.
- Jakobs P.H.F., Ambone, 1987 = Die frühchristlichen Ambone Griechenlands, Bonn, 1987.
- Jeremias J., Kindertaufe, 1958 = Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten, Göttingen, 1958.
- Jerg E., Vir venerabilis, 1970 = Vir venerabilis. Untersuchungen zur Titulatur der Bischöfe in den außerkirchlichen Texten der Spätantike als Beitrag zur Deutung ihrer öffentlichen Stellung, Wien, 1970.
- Jilek A., Initiationsfeier und Amt, 1979 = Initiationsfeier und Amt. Ein Beitrag zur Struktur und Theologie der Ämter und des Taufgottesdienstes in der frühen Kirche, Frankfurt a.M., 1979.
- Joly R., Ignace, 1979 = Le dossier d'Ignace d'Antioche, Brüssel, 1979.



- Jones M.E., Roman Britain, 1996 = The End of Roman Britain, Ithaca/London, 1996.
- Jones, A.H.M., 1963 = The Social Background of the Struggle between Paganism and Christianity, in: Momigliano A. (Hg.), Conflict, 1963, S. 17-37.
- Jones, A.H.M., Church Finance, 1974 = Church Finance in the Fifth and Sixth Centuries, in: ders. (Hg.), The Roman Economy, Oxford, 1974, S. 339-349.
- Jones, A.H.M., LRE, 1986 = The Later Roman Empire, 2 Bde, Oxford, 1986 (unv. ND 1973).
- Jungmann J.A., Liturgie, 1967 = Liturgie der christlichen Frühzeit bis auf Gregor den Großen, Fribourg, 1967.
- Jungmann J.A., Missarium Sollemnia, <sup>5</sup>1962 = Missarium Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, 2 Bde, Wien, <sup>5</sup>1962
- Jussen B., Liturgie und Legitimation, 1998 = Liturgie und Legitimation oder: Wie die Galloromanen das Römische Reich beendeten, in: Blänkner R./Jussen B. (Hgg.), Institutionen und Ereignis, 1998, S. 75-136.
- Just P., Imperator et Episcopus, 2003 = Imperator et Episcopus, Stuttgart, 2003.

## K

- Kaczynski R., Wort Gottes, 1974 = Das Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chrysostomus, Freiburg i.Br., 1974.
- Kähler H., Bauten, 1957 = Die spätantike Bauten unter dem Dom von Aquileia und ihre Stellung innerhalb der Geschichte des frühchristlichen Kirchenbaues, Saarbücken, 1957.
- Kähler H., Stiftermosaiken, 1962 = Die Stiftermosaiken in der konstantinischen Südkirche von Aquileia, Köln, 1962.
- Kahlos M., Vettius Agorius Praetextatus, 2002 = Vettius Agorius Praetextatus. A senatorial life in between, Rom, 2002.
- Kantzenbach F.W., Urchristentum, 1964 = Urchristentum und Alte Kirche. Das Christentum von seinen Anfängen bis zum Verfall des Römischen Reiches, Gütersloh, 1964.
- Karpp H., Mosaiken, 1966 = Die frühchristlichen und mittelalterlichen Mosaiken in Santa Maria Maggiore zu Rom, Baden Baden, 1966.
- Kaser M., Privatrecht, <sup>2</sup>1971/<sup>2</sup>1975 = Das römische Privatrecht, 2 Bde, München, <sup>2</sup>1971/<sup>2</sup>1975 (erw.ND. 1960/64).
- Kaser M., Zivilprozeßrecht, 1966 = Das römische Zivilprozeßrecht, 2 Bde, München, 1966.
- Kaufmann G. (Hg.), Glaube, 1983 = Lebenserfahrung und Glaube, Düsseldorf, 1983.
- Kautzsch E., 1962 = Die Apokryphen und Pseudepigraphien des Alten Testaments, 2 Bde, Darmstadt, 1962.
- Kempf T.K., Bischofskirche, 1948 = Die altchristliche Bischofskirche Triers, Trier, 1948.

- Kempf T.K., Katalog, 1965 = Katalog der frühchristlichen Abteilung des Bischöflichen Museums Trier, Trier, 1965.
- Kinney D., Chiese, 1987 = Le chiese paleocristiane di Mediolanum, in: Bertelli C. (Hg.), Millennio ambrosiano, 1987, S. 48-79.
- Kinzig W./Dörfler-Dierken A./Vincent M. (Hgg.), Christen und Nichtchristen, 2001, = Christen und Nichtchristen in der Spätantike, Neuzeit und Gegenwart – Beginn und Ende des Konstantinischen Zeitalters (FS. A.M. Ritter), Mandelbachtal/Cambridge, 2001.
- Kinzig W./Markschies C./Vincent M. (Hgg.), Tauffragen und Bekenntnis, 1999 = Tauffragen und Bekenntnis: Studien zur sogenannten "Traditio Apostolica" zu den Interrogationes de fide" und zum "Römischen Glaubensbekenntnis"; Berlin/New York, 1999.
- Kinzig W./Ritter A.M./Wischmeyer W. (Hgg.), "... zur Zeit oder Unzeit", 2004 = "... zur Zeit oder Unzeit": Studien zur spätantiken Theologie-, Geistes- und Kunstgeschichte (FS H.G. Thümmel), Mandelbachtal/Cambridge, 2004.
- Kirsch J.P., Cultusgebäude, 1897 = Die christlichen Cultusgebäude in vorkonstantinischer Zeit, in: Ehses S. (Hg.), Festschrift zum elfhundertjährigen Jubiläum des deutschen Campo Santo in Rom, Freiburg i.Br., 1897, S. 6-20.
- Kirsch J.P., Kultusgebäude, 1893 = Die christlichen Kultusgebäude im Altertum, Köln, 1893.
- Kirsch J.P., Titelnkirchen, 1918 = Die römischen Titelnkirchen im Altertum, Paderborn, 1918.
- Kitschelt L., Frühchristliche Basilika, 1938 = Die frühchristliche Basilika als Darstellung des himmlischen Jerusalem, München, 1938.
- Klauck H.-J., Apokryphe Bibel, 2008 = Die Apokryphe Bibel, Tübingen, 2008.
- Klauck H.-J., Briefliteratur, 1998 = Die antike Briefliteratur und das Neue Testament, Paderborn u.a., 1998.
- Klauck H.-J., Hausgemeinde und Hauskirche, 1981 = Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum, Stuttgart, 1981.
- Klauck H.-J., Herrenmahl, 1982 = Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief, Münster, 1982.
- Klauser T. (Hg.), Jenseitsvorstellungen, 1982 = Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum (FS. A. Stüber), Münster, 1982.
- Klauser T., Abendländische Liturgiegeschichte, 1965 = Abendländische Liturgiegeschichte. Bericht und Besinnung, Bonn, 1965.
- Klauser T., Bischöfliche Insignien und Ehrenrechte, 1974 = Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte, in: ders., Gesammelte Arbeiten, 1974, S. 195-212.

- Klauser T., Die Cathedra im Totenkult, <sup>2</sup>1972 = Die Cathedra im Totenkult der heidnischen und christlichen Antike, (Diss.) Münster, <sup>2</sup>1972.
- Klauser T., Gesammelte Arbeiten, 1974 = Gesammelte Arbeiten zur Literaturgeschichte, Kirchengeschichte und christlichen Archäologie, (hg. und mit kurzen Kommentaren versehen E. Dassmann) Münster, 1974.
- Klauser T., Märtyrerkult, 1974 = Christlicher Märtyrerkult, heidnischer Heroenkult und spätjüdische Heiligenverehrung. Neue Einsichten und neue Probleme, in: ders., Gesammelte Arbeiten, 1974, S. 221-229.
- Klauser T., Querschiff, 1974 = Das Querschiff der römischen Prachtbasiliken des vierten Jahrhunderts, in: ders., Gesammelte Arbeiten, 1974, S. 264-267.
- Klauser T., Richterstuhl, 1974 = Bischöfe auf dem Richterstuhl, in: ders., Gesammelte Arbeiten, 1974, 1974, S. 230-233.
- Klauser T., Stuhlfeier, 1974 = Der Ursprung des Festes Petri Stuhlfeier am 22. Februar, in: ders., Gesammelte Arbeiten, 1974, S. 97-113.
- Klauser T., Taufet in lebendigem Wasser!, 1974 = Taufet in lebendigem Wasser! Zum religions- und kulturgeschichtlichen Verständnis von Didache 7, 1/3, in: ders., Gesammelte Arbeiten, 1974, S. 177-183.
- Klauser T., Totenmahl, 1974 = Das altchristliche Totenmahl nach dem heutigen Stande der Forschung, in: Klauser T., Gesammelte Arbeiten, 1974, S. 114-120.
- Klein R., Constantius II., 1977 = Constantius II. und die christliche Kirche, Darmstadt, 1977.
- Klein R., Die Bestellung von Sklaven zu Priester, 1993 = Die Bestellung von Sklaven zu Priester. Ein rechtliches und soziales Problem in Spätantike und Frühmittelalter, in: Dietz K.H./Hennig D./Kaletsch (Hgg.), Altertum, Spätantike, Christentum, 1993, S. 473-493.
- Klein R., Sklaverei, 1988 = Die Sklaverei in der Sicht der Bischöfe Ambrosius und Augustinus, Stuttgart, 1988.
- Klein R., Tertullian, 1968 = Tertullian und das römische Reich, Heidelberg, 1968.
- Klodt C., Bescheidene Größe, 2001 = Bescheidene Größe. Die Herrschergestalt, der Kaiserpalast, und die Stadt Rom: Literarische Reflexionen monarchischer Selbstdarstellung, Berlin, 2001.
- Kneissel P./Losemann V. (Hgg.), Imperium Romanum, 1998 = Imperium Romanum. Studien zur Geschichte und Rezeption (FS. K. Christ), Stuttgart, 1998.
- Köb A./Riedel P. (Hgg.), Kleidung, 2005 = Kleidung und Repräsentation in Antike und Mittelalter, München, 2005.

- Koch H., *Cathedra Petri*, 1930 = *Cathedra Petri. Neue Untersuchungen über die Anfänge der Primatslehre*, Gießen, 1930.
- Köhler K., *History of Costume*, 1963 = *A History of Costume*, New York, 1963.
- Kolb A., *Transport*, 2000 = *Transport und Nachrichtentransfer im römischen Reich*, Berlin, 2000.
- Kolb F., *Bußakt*, 1980 = *Der Bußakt von Mailand. Zum Verständnis von Staat und Kirche in der Spätantike*, in: Bookmann H./Jürgensen K./Stoltenberg G. (Hgg.), *Geschichte und Gegenwart*, 1980, S. 41-74.
- Kolb F., *Kleidungsstücke*, 1976 = *Keidungsstücke in der Historia Augusta. Textkonjekturen und -emendationen zu AS 33,4. 41,1 A 45,5, mit einem Exkurs über die Dalmatica*, (BHAC 1972-1974) Bonn, 1976, S. 153-181.
- Kolb F., *Kleidungsstücke*, 1976 = *Kleidungsstücke in der Historia Augusta*, in: BHAC (1972/1974), Bonn, 1976, S. 153-173.
- Kolb F., *Paenula*, 1974 = *Die Paenula in der Historia Augusta*, in: BHAC (1971), Bonn, 1974, S. 81-103.
- Koschorke K., *Taufe und Kirchenzugehörigkeit*, 1983 = *Taufe und Kirchenzugehörigkeit im 4. und frühen 5. Jahrhundert*, in: Lienemann-Perrin C. (Hg.), *Taufe und Kirchenzugehörigkeit*, Nördlingen, 1983, S. 129-146.
- Kötting B., *Amt und Verfassung*, 1988 = *Amt und Verfassung in der Alten Kirche*, in: ders., *Ecclesia peregrinans*, 1988, S. 427-39.
- Kötting B., *Christentum und heidnische Opposition*, 1963 = *Christentum und heidnische Opposition am Ende des 4. Jahrhunderts*, Münster, 1963.
- Kötting B., *Kultraum*, 1988 = *Die Gestaltung des Kultraumes in der frühen Kirche (Architektur, bildliche Ausstattung, innere Zuordnung der Teilelemente)*, in: ders., *Ecclesia peregrinans*, 1988, S. 186-199.
- Kötting B., *Reliquienkult*, 1965 = *Der frühchristliche Reliquienkult und die Bestattung im Kirchengebäude*, Köln/Opladen, 1965.
- Kötting B. (Hg.), *Ecclesia peregrinans*, 1988 = *Ecclesia peregrinans. Das Gottesvolk unterwegs. Gesammelte Aufsätze*, 2 Bde., Münster, 1988.
- Köttsche-Breitenbruch L., *Neue Katakombe*, 1976 = *Die neue Katakombe an der Via Latina in Rom. Untersuchungen zur Ikonographie der Alttestamentlichen Wandmalereien*, Münster, 1976.
- Kraeling C.H., *Dura-Europos*, 1967 = *The Christian Building. Excavation at Dura-Europos*, 8, 2, New Haven 1967.

- Krämer K., Grabinschriften, 1974 = Die frühchristlichen Grabinschriften Triers, Mainz, 1974.
- Kraus F.X., Christliche Kunst, 1896 = Geschichte der christlichen Kunst, 2 Bde, Freiburg i.Br., 1896.
- Krauss S., Talmudische Archäologie, 1966 = Talmudische Archäologie, 3 Bde, Hildesheim, 1966 (unv. ND: Leipzig, 1910).
- Krautheimer R., Architettura paleocristiana, 1987 = Architettura paleocristiana e bizantina, Turin, 1987.
- Krautheimer R., Building Policy, 1993 = The Ecclesiastical Building Policy of Constantin, in: Bonamente G./Fusco F. (Hgg.), Costantino, 1992, 1, S. 509-53.
- Krautheimer R., Christian Architecture, <sup>2</sup>1986 = Early Christian and Byzantine Architecture, Yale, <sup>2</sup>1986.
- Krautheimer R., Konstantins Apostelkirche, 1964 = Zu Konstantins Apostelkirche in Konstantinopel, in: Stüiber A./Hermann A. (Hgg.), Mullus, 1964, S. 224-229.
- Kretschmar G., Imperien, 1961 = Die zwei Imperien und die zwei Reiche, in: Kretschmar G./Lohse B. (Hgg.), Ecclesia und res publica, 1961, S. 100-118.
- Kretschmar G., Katechumenat/Katechumenen I., in: TRE 18, 1989, 1-5.
- Kretschmar G., Taufgottesdienst, 1970 = Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der Alten Kirche, in: Liturgia 5, 1970, S. 1-348.
- Kretschmar G./Lohse B. (Hgg.), Ecclesia und res publica, 1961 = Ecclesia und res publica (FS K.D. Schmidt), Göttingen, 1961.
- Krüger G., Rechtsstellung, <sup>2</sup>1969 = Die Rechtsstellung der vorkonstantinischen Kirche, Amsterdam, <sup>2</sup>1969 (unv. ND. 1935).
- Kühnel H., Bilderwörterbuch, 1992 = Bilderwörterbuch der Kleidung und Rüstung, Stuttgart, 1992.
- Kunze G., Lehre, Gottesdienst, Kirchenbau, 1959 = Lehre, Gottesdienst, Kirchenbau in ihren gegenseitigen Beziehungen, 2 Bde, Berlin, 1959.

## L

- Labhart V., Bischofiring, 1963 = Zur Rechtssymbolik des Bischofsrings, Köln/Graz, 1963.
- Ladage D., Priester- und Kultämter, 1971 = Städtische Priester- und Kultämter im lateinischen Westen des Imperium Romanum zur Kaiserzeit (Diss.), Köln, 1971.
- Ladner G.B., 1941 = Die Papstbildnisse des Altertums und des Mittelalters Bd. 1, Rom, 1941.
- Lamberigts M./van Deun P. (Hgg.), Martyrium, 1995 = Martyrium in Multidisciplinary Perspective, Löwen, 1995.

- Lampe P., Stadtrömische Christen, 1987 = Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten, Tübingen, 1987.
- Lampe P./Luz U., Nachpaulinisches Christentum, 1987 = Nachpaulinisches Christentum und pagane Gesellschaft, in: Becker J. (Hg.), Die Anfänge des Christentums, Stuttgart, 1987, S. 185-216.
- Lancel S., L'affaire d'Antoninus de Fussala, 1983 = L'affaire d'Antoninus de Fussala: pays, choses et gens de la Numidie d'Hippone saisis dans la durée d'une procédure d'enquête épiscopale (Ep. 20\*), in: Leppesley C. (Hg.), Les lettres de Saint Augustine, 1983, S. 267-85.
- Lane Fox R., Pagans and Christians, 1987 = Pagans and Christians, New York, 1987.
- Latte K., Religionsgeschichte, 1960 = Römische Religionsgeschichte, (HAW 5,4) München, 1960.
- Lavan L. (Hg.), Urbanism, 2001 = Recent Research in Late-Antique Urbanism, Portsmouth, 2001.
- Lechner T., Ignatius vs. Valentinianus, 1999 = Ignatius adversus Valentinianos? Chronologische und theologiegeschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochien., (Diss.) Leiden/Köln/New York, 1999.
- Leeb R., Konstantin und Christus, 1992 = Konstantin und Christus. Die Verchristlichung der imperialen Repräsentation unter Konstantin dem Großen als Spiegel seiner Kirchenpolitik und seines Selbstverständnisses als christlicher Kaiser, 1992.
- Legg J.W., Curch Ornaments, 1917 = Curch Ornaments and their Civil Antecedents, Cambridge, 1917.
- Legner A. (Hg.), Ornamenta Ecclesiae, 1985 = Ornamenta ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik (Katalog Schnütgen-Museum), 3 Bde, Köln,
- Lehmann T., Martinus und Paulinus, 1997 = Martinus und Paulinus in Primuliacum (Gallien): Zu den frühesten nachweisbaren Mönchsbildnissen (um 400) in einem Kirchenkomplex, in Keller H./Neiske F. (Hgg.), Kloster, 1997, S. 56-67.
- Lehmann T., Paulinus, 2004 = Paulinus Nolanus und die Basilica Nova in Cimitile/Nola: Studien zu einem zentralen Denkmal der spätantik-frühchristlichen Architektur, Wiesbaden, 2004.
- Lehmann T., Trikonchosbasiliken, 1996 = Zur Genese der Trikonchosbasiliken, in: Brenk B. (Hg.), Innovation in der Spätantike, Wiesbaden, 1996, S. 317-357.
- Lehen J., Adventus principis, 1997 = Adventus principis: Untersuchungen zu Sinngehalt und Zeremoniell der Kaiserankunft in den Städten des Imperium Romanum, Frankfurt a.M. u.a., 1997.

- Lehnen J., Zwischen Abkehr und Hinwendung, 2000 = Zwischen Abkehr und Hinwendung. Äußerungen christlicher Autoren des 2. und 3. Jahrhunderts zu Staat und Herrscher, in: Haehling R. von (Hg.), Rom und das himmlische Jerusalem, 2000, S. 1-29.
- Lemaire A., Les ministères, 1971 = Les ministères aux Origines de l'église. Naissance de la tripe hiérarchie: évêques, presbytres, diacres, Paris, 1971.
- Lepelley C., Le patronat épiscopal, 1998 = Le patronat épiscopal aux IV<sup>ème</sup> et V<sup>ème</sup> siècle, in: Rebillard R./Sotinel C. (Hgg.), L'évêque dans la cité, 1998, S. 17-33.
- Lepelley C., Les cités de l'Afrique, 1979/1981 = Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire, 2 Bde, Paris, 1979/1981.
- Leppelley C. (Hg.), Les lettres de Saint Augustine, 1983 = Les lettres de Saint Augustine découvertes par Johannes Divjak, Paris, 1983.
- Leppin H., Von Constantin zu Theodosius, 1996 = Von Constantin dem Großen zu Theodosius II. Das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Socrates, Sozomenus und Theodoret, Göttingen, 1996.
- Lesage R., Liturgische Gewänder, 1959 = Liturgische Gewänder und Geräte, Paris, 1959.
- Leutzsch M., Statussymbol, 2005 = Grundbedürfnis und Statussymbol: Kleidung im Neuen Testament, in: Köb A./Riedel P. (Hgg.), Kleidung, 2005, S. 9-33.
- Liebenam W., Vereinswesen, 1890 = Zur Geschichte und Organisation des römischen Vereinswesens: drei Untersuchungen, Leipzig, 1890.
- Liebeschuetz J.H.W.G., 1990 = Barbarians and Bishops. Army, Church and State in the Age of Arcadius and Chrysostom, Oxford, 1990.
- Lienemann W., Kirche und Macht, 1998 = Kirche und Macht. Zum Recht der Kirche in Prozessen der Machtbildung, in: Mehlhausen J. (Hg.), Recht Macht Gerechtigkeit, 1998, S. 161-178.
- Lietzmann H., Alte Kirche, <sup>3</sup>1961 = Geschichte der Alten Kirche, 4 Bde, <sup>3</sup>1961 (unv. ND 1932-1944).
- Lietzmann H., Kirche und Staat, 1958 = Das Problem Staat und Kirche im weströmischen Reich, in: Kleine Schriften I., Berlin, 1958, S. 215-224.
- Lietzmann H., Problem Kirche und Staat = Die Anfänge des Problems Kirche und Staat, in: ders., Kleine Schriften I., Berlin, 1958, S. 202-214.
- Lllienfeld F.v./Ritter A.M. (Hgg.), Einheit der Kirche 1989 = Einheit der Kirche in vorkonstantinischer Zeit (Kolloquium, Bern, 1985), Erlangen, 1989.
- Limmer J., Konzilien und Synoden, 2004 = Konzilien und Synoden im spätantiken Gallien von 314 bis 696 nach Christi Geburt, 2 Bde, Frankfurt a.M. u.a., 2004.

- Lindemann A./Paulsen H., Apostolische Väter, 1992 = Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe, Tübingen, 1992.
- Lizzi R., Santità episcopale, 1994 = Tra i classici e la Bibbia: l'otium come forma di santità episcopale, in: Barone G./Caffiero M./Sforza F. (Hgg.), Modelli di santità, 1994, S. 43-64.
- Lizzi R., Vescovi e potentes, 1998 = I vescovi e i potentes dell' terra: definizione e limite del ruolo episcopale nelle due partes imperii, in: Rebillard R./Sotinel C. (Hgg.), L'évêque dans la cité, 1998, S. 81-104.
- Lizzi R., Vescovi, 1989 = Vescovi e strutture ecclesiastiche nella città tardoantica, 1989.
- Loening E., Gemeindeverfassung, 1966 = Die Gemeindeverfassung des Urchristentums. Eine Kirchenrechtliche Untersuchung, Aalen, 1966 (unv. ND. 1888).
- Löhken H., Ordines Dignitatum, 1982 = Ordines Dignitatum: Untersuchungen zur formalen Konstituierung der spätantiken Führungsschicht, Köln/Wien, 1982.
- Lona H.E., Der erste Clemensbrief, 1998 = Der erste Clemensbrief (KAV 2), Göttingen, 1998.
- Lorenz R., Die Kirche in ihrer Geschichte, 1970 = Die Kirche in ihrer Geschichte. Das vierte bis sechste Jahrhundert, Göttingen, 1970.
- Luchterhandt M., Päpstlicher Palastbau, 1999 = Päpstlicher Palastbau und höfisches Zeremoniell unter Leo III., in: Stiegemann C./Wemhoff M. (Hg.), Kunst und Kultur der Karolingerzeit (Ausstellungskatalog), 2 Bde, Mainz, 1999, 2, S. 109-120.
- Lukken G./Searle M., Semiotics, 1993 = Semiotics and Church Architecture, Leiden, 1993.

M

- Maccarrone M., Cattedra episcopale, 1970 = Lo sviluppo dell'idea dell'episcopato nel II secolo e la formazione del simbolo della cattedra episcopale, in: Maccarrone M./Zerbi P. (Hgg.), Storia della Chiesa, 1970, S. 85-207.
- Maccarrone M./Zerbi P. (Hgg.), Storia della Chiesa, 1970 = Problemi di storia della Chiesa, Mailand, 1970.
- MacCormick M., Eternal victory, 1986 = Eternal victory. Triumphal rulership in Late Antiquity, Byzantium, and the early medieval West, Cambridge/Paris, 1986.
- MacMullen R., 1984 = Christianizing the Roman Empire, New Haven/Yale, 1984.
- MacMullen R., 1997 = Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries, New Haven/Yale, 1997.
- MacMullen R., Corruption, 1988 = Corruption and the Decline of Rome, New Haven/London, 1988.
- MacMullen R., Roman Empire, 1990 = Changes in the Roman Empire, Princeton, 1990.



- Magistretti M., *Vesti ecclesiastiche*, 1897 = *Delle vesti ecclesiastiche in Milano*, in: AA.VV. (Hg.), *Età Ambrosiana*, 1897, S. 11-18.
- Mahlhere A.J., *Early Christianity*, 1977 = *Social Aspects of early Christianity*, London, 1977.
- Maier J.-L., *Donatisme*, 1987 = *Le dossier du Donatisme*, 2 Bde, Berlin, 1987.
- Maier J.-L., *L'épiscopat*, 1973 = *L'épiscopat de l'Afrique romaine, vandale et byzantine*, Genf, 1973.
- Marec E., *Monuments*, 1958 = *Monuments chrétiens d'Hippone, ville épiscopale de Saint Augustin*, Paris, 1958.
- Marksches C., *Ambrosius von Mailand*, 1995 = *Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie. Kirchen- und theologiegeschichtliche Studien zu Antiarrianismus und Neunizänismus bei Ambrosius und im lateinischen Westen, 364-381 n. Chr.*, Tübingen, 1995.
- Marksches C., *Politische Dimension des Bischofsamtes*, 1998 = *Die politische Dimension des Bischofsamtes im vierten Jahrhundert*, in: Mehlhausen J. (Hg.), *Recht Macht Gerechtigkeit*, 1998, S. 438-470.
- Marksches C., *Strukturen*, 1997 = *Zwischen den Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums*, Frankfurt a.M., 1997.
- Marksches C., *Traditio Apostolica*, 1999 = *Wer schrieb die sog. traditio apostolica*, in: Kinzig W./Marksches C./Vinzent M. (Hgg.), *Tauffragen und Bekenntnis*, 1999, S. 1-74.
- Marot H., *Einheit der Kirche*, 1964 = *Einheit der Kirche und geographische Verschiedenheit in den ersten Jahrhunderten*, in: Congar Y. (Hg.), *Bischofsamt*, 1964, S. 581-608.
- Marquardt J., *Privatleben*, <sup>2</sup>1964 = *Das Privatleben der Römer*, 2 Bde, Darmstadt, <sup>2</sup>1964 (unv.ND. 1886).
- Marrou H.I., *Μουσικὸς ἀνὴρ*, 1938 = *Μουσικὸς ἀνὴρ. Études sur les scènes de la vie intellectuelle figurant sur les monuments funéraires romaines*, Grenoble, 1938.
- Marschall W., *Karhago und Rom*, 1971 = *Karhago und Rom. Die Stellung der nordafrikanischen Kirche zum apostolischen Stuhl in Rom*, Stuttgart, 1971.
- Martin J., *Macht der Heiligen*, 1990 = *Die Macht der Heiligen*, in: Martin J./Quint B. (Hgg.), *Christentum*, 1990, S. 440-474.
- Martin J./Quint B. (Hgg.), *Christentum*, 1990 = *Christentum und antike Gesellschaft*, Darmstadt, 1990.
- Marucchi H., *Catacombes*, 1900 = *Guide des catacombes*, Paris/Rom, 1900.
- Marucchi O., *Archeologia Cristiana*, <sup>4</sup>1933 = *Manuale di Archeologia Cristiana*, Rom, <sup>4</sup>1933.
- Mathisen R.W. (Hg.), *Law, Society, and Authority 2001* = *Law, Society, and Authority in Late Antiquity*, Oxford, 2001.

- Mathisen R.W., Roman Aristocrats, 1993 = Roman Aristocrats in Barbarian Gaul. Strategies for Survival in an Age of Transition, Austin, 1993.
- Mathisen R.W., The Ecclesiastical Aristocracy of Fifth-Century Gaul, 1979 = The Ecclesiastical Aristocracy of Fifth-Century Gaul: A Regional Analysis of Family Structure, (Diss.) Wisconsin-Madison, 1979.
- Mathisen R.W./Shanzer D.R. (Hgg.) Society and Culture, 2001 = Society and Culture in Late Antique Gaul, Aldershot, 2001.
- Mayo J., Ecclesiastical Dress, 1984 = A History of Ecclesiastical Dress, London, 1984.
- Mazzarino S., Prima cathedra, 1966 = Prima cathedra, in: Chevallier R. (Hg.), Mélanges d'Archéologie et d'Histoire, 1966, 3, S. 1653-1665.
- McLynn N.B., 1994 = Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital, Berkeley, 1994.
- Meeks W.A., Social and Ecclesial Life, 2006 = Social and Ecclesial Life of the earliest Christians, in: CHC 1, 2006, S. 145-173.
- Mehlhausen J. (Hg.), Recht Macht Gerechtigkeit, 1998 = Recht Macht Gerechtigkeit, Gütersloh, 1998.
- Melville G. (Hg.), Institutionalisierung, 2001 = Institutionalisierung und Symbolisierung. Verstetigung kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart, Köln u.a., 2001.
- Merkt A., Maximus, 1997 = Maximus von Turin, Leiden/New York/Köln, 1997.
- Mesnage J., Afrique chrétienne, 1913 = L'Afrique chrétienne: Évêchés & ruines antiques, Paris, 1913.
- Meßner R., Gebetsrichtung, 2003 = Gebetsrichtung, Altar und exzentrische Mitte der Gemeinde, in: Gerhards A./Sternberg T./Zahner W. (Hgg.), Communio-Räume, 2003, S. 27-36.
- Meßner R., Gottesdienst, 2003 = Der Gottesdienst in der vornizänischen Kirche, in: Pietri C./Pietri L. (Hgg.), Geschichte des Christentums, 2003, 1, S. 340-440.
- Metzger M., Geschichte der Liturgie, München/Paderborn/Wien/Zürich, 1998.
- Michael A., S. Apollinare in Classe, 2005 = Das Apsismosaik von S. Apollinare in Classe. Seine Deutung im Kontext der Liturgie, Frankfurt a.M., 2005.
- Millar F., Paul of Samosata, 1971 = Paul of Samosata, Zenobia and Aurelian: the Church, Local Culture and Political Allegiance in Third-Century Syria, in: JRS 61, 1971, S. 1-17.
- Miller M.C., The bishop's palace, 2000 = The bishop's palace. Architecture and Authority in Medieval Italy, London, 2000.
- Mirabella Roberti M., Sepulture, 1986 = Sepulture privilegiate nelle chiese paleocristiane di Milano, in: Duval Y./Picard J.-Ch. (Hgg.), L'inhumation privilégiée, 1986, 157-163.

- Mohrmann C., *Études sur le latin des chrétiens*, 1961-1977 = *Études sur le latin des chrétiens*, 4 Bde, Rom, 1961-1977.
- Mohrmann C., *Les dénominations d'église en tant qu'édifices en grec et en latin au cours des premiers siècles chrétiens*, in: *RevSR* 39, 1962, S. 155-174.
- Mohrmann C./van der Meer F., *Atlas*, 1958 = *Atlas van de oudchristelijke Wereld*, Amsterdam/Brüssel, 1958.
- Momigliano A. (Hg.), *Conflict*, 1963 = *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, 1963.
- Mommsen T., *Staatsrecht*, 1963 = *Römisches Staatsrecht*, Basel, 1963 (ND Leipzig <sup>4</sup>1887 f.).
- Mratschek S., *Briefwechsel*, 2002 = *Der Briefwechsel des Paulinus von Nola. Kommunikation und soziale Kontakte zwischen christlichen Intellektuellen*, Göttingen, 2002.
- Mühlenberg E. (Hg.), 1998 = *Die Konstantinische Wende*, Gütersloh 1998.
- Mullen R.L., *The Expansion of Christianity*, 2004 = *The Expansion of Christianity. A Gazetteer of its first three Centuries*, Leiden/Boston, 2004.
- Müller K., *Vater-Unser*, 2003 = *Das Vater-Unser als jüdisches Gebet*, in: Doeker A./Ebenbauer P./Gerhards A. (Hgg.), *Identität durch Gebet*, 2003, S. 159-204.
- Müller U./Wunderlich W. (Hgg.), *Herrscher-Helden-Heilige*, St. Gallen, 1996.
- Müller-Wiener W., *Bischofsresidenzen des 4.-7. Jhs. im östlichen Mittelmeer-Raum*, in: *ACIAC* 11, Rom, 1989, Bd. 2, S. 651-709.
- Munier C., *L'apologie de saint Justin*, 1994 = *L'apologie de saint Justin philosophe et martyr*, Freiburg i.Schw., 1994,
- Munier C., *Statuta ecclesiae*, 1960 = *Les Statuta ecclesiae antiqua*, Paris, 1960.

## N

- Näf B., *Standesbewusstsein*, 1995 = *Senatorisches Standesbewusstsein in spätrömischer Zeit*, Fribourg i. Schw., 1995
- Nautin P., *Hippolyte et Josipe*, 1947 = *Hippolyte et Josipe. Contribution à l'histoire de la littérature chrétienne du III<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1947.
- Nestori A., *Catacombe Romane*, <sup>2</sup>1993 = *Repertorio delle pitture delle catacombe romane*, Rom, <sup>2</sup>1993.
- Nielen H., *Prozessionsfeste*, 2005 = *Prozessionsfeste und dramatische Spiele im interreligiösen Vergleich*, (Diss.) Berlin, 2005.
- Niemand C. (Hg.), *Forschungen zum Neuen Testament*, 2002 = *Forschungen zum Neuen Testament und seiner Umwelt* (FS. A. Fuchs), Frankfurt a.M. u.a., 2002.

- Niemand C., Jesu Abendmahl, 2002 = Abendmahl: Versuche zur historischen Rekonstruktion und theologischen Deutung, in: Ders. (Hg.), Forschungen zum Neuen Testament, 2002, S. 81-122.
- Niemeyr U., Christlichen Lehrer, 1989 = Die christlichen Lehrer im 2. Jahrhundert, Leiden, 1989.
- Noethlichs K.-L., Einleitung, 1984 = Einleitung. Die historische Entwicklung vom 1.-5. Jh. n. Chr., in: Beck H./Bol P.C. (Hgg.), Spätantike und Christentum, 1984, S. 1-9.
- Noethlichs K.L., Baurecht und Religionspolitik, 2003 = Baurecht und Religionspolitik: Vorchristlicher und christlicher Städtebau der römischen Kaiserzeit im Lichte weltlicher und kirchlicher Rechtsvorschriften, in: Brands G./Severin H.-G. (Hgg.), Spätantike Stadt, 2003, S. 179-197.
- Noethlichs K.L., Die gesetzgeberischen Maßnahmen, 1971 = Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden, Köln, 1971.
- Norris H., Vestments, 1950 = Church Vestments. Their Origin and Development, New York, 1950.
- Norton P., Elections, 2007 = Episcopal Elections 250-600. Hierarchy and Popular Will in Late Antiquity, Oxford, 2007.
- Nünnerich-Asmus A., Basilika und Portikus, 1994 = Basilika und Portikus. Die Architektur der Säulenhallen als Ausdruck gewandelter Urbanität in später Republik und früher Kaiserzeit, Köln/Weimar/Wien, 1994.

## O

- Odenthal A., Raum und Ritual, 2006 = Raum und Ritual. Liturgietheologische Markierungen zu einem interdisziplinären Dialog, in: Altripp M./Nauerth C. (Hgg.), Architektur und Liturgie, 2006, S. 1-13.
- Oppenheim P., Mönchskleid, 1931 = Das Mönchskleid im christlichen Altertum, Freiburg i.B., 1931.
- Osawa T., Bischofseinsetzungsverfahren, 1983 = Das Bischofseinsetzungsverfahren bei Cyprian. Historische Untersuchungen zu den Begriffen iudicium, suffragium, testimonium, consensus, Frankfurt a.M./Bern, 1983.
- Ousterhout R. (Hg.), Pilgrimage, 1990 = The Blessings of Pilgrimage, Chicago, 1990.

## P

- Palol P., Baptisterio, 1989 = El baptisterio en el ámbito arquitectónico de los conjuntos episcopales urbanos, in: ACIAC 11, Rom, 1989, Bd. 1, S. 559-605.
- Paredi A., S. Ambrogio, 1960 = S. Ambrogio e il suo tempo, Mailand, 1960.

- Pausch M., *Tunika*, 2003 = Die römische Tunika. Ein Beitrag zur Peregrinisierung der antiken Kleidung, (Diss.) Augsburg, 2003.
- Perler O., *Bischofsamt*, 1964 = Das Bischofsamt in seiner Beziehung zu Christus: Die Hierarchie als Amt und als Dienst, in: Congar Y. (Hg.), *Bischofsamt*, 1964, S. 35-73.
- Perrin M.-Y., *Rom und das westliche Abendland*, 2005 = Rom und das westliche Abendland bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts, in: Pietri C./Pietri L. (Hgg.), *Geschichte des Christentums*, 2003, 1, S. 666-713.
- Pesch C., *Liturgische Gewandung*, 1962 = Die Liturgische Gewandung in den lateinischen Auferstehungsfeiern des Mittelalters, (Diss.) München, 1962.
- Peter Levison N., *Kultsymbolik*, 1972 = Kultsymbolik im Alten Testament und im nachbiblischen Judentum, 2 Bde, Stuttgart, 1972.
- Peterson E., *Εἰς Θεός*, 1926 = Εἰς Θεός. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen, (Diss.) Göttingen, 1926.
- Picard J.-C., *Souvenir des évêques*, 1988 = Le souvenir des évêques. Sépultures, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du Nord des origines au X<sup>e</sup> siècle, Rom, 1988.
- Picard J.C., *Évêques, saints et cités*, 1998 = Évêques, saints et cités en Italie et en Gaule, Rom, 1998.
- Pietrangeli C. (Hg.), *San Paolo*, 1988 = San Paolo fuori le mura di Roma, Rom, 1988.
- Pietri C., *Christianisierung*, 2005 = Christianisierung der kaiserlichen Repräsentation, der staatlichen Gesetzgebung und der römischen Gesellschaft, in: Pietri C./Pietri L. (Hgg.), *Geschichte des Christentums*, 2005, 2, S. 193-237.
- Pietri C., *Roma christiana*, 1976 = Roma christiana: Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440), 2 Bde., Paris, 1976.
- Pietri C./Pietri L./Fontain J. (Hgg.), *Geschichte des Christentums*, 2003-2005 = Die Geschichte des Christentums, 3 Bde, Basel/Freiburg i.Br./Wien, 2003-2005 (Orig., 2000).
- Pietri L., *Eine neue Christenheit?*, 2005 = Eine neue Christenheit, in: Pietri C./Pietri L. (Hgg.), *Geschichte des Christentums*, 2005, 2, S. 629-666.
- Pietri L., *Gallien*, 2005 = Gallien, in: Pietri C./Pietri L. (Hgg.), *Geschichte des Christentums*, 2005, 2, S. 136-140.
- Piva P., *Cattedrale Doppia*, 1990 = La Cattedrale Doppia. Una tipologia architettonica e liturgica del Medioevo, Bologna, 1990.
- Pizzolato L.F./Rizzi M. (Hgg.), *Nec timeo mori*, 1997 = Nec timeo mori. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio, Mailand, 1997.
- Popitz H., *Machtbildung*, 1968 = Prozesse der Machtbildung, Tübingen, 1968.

- Potthoff A., Kleidungsbezeichnungen, 1992 = Lateinische Kleidungsbezeichnungen in synchroner und diachroner Sicht, (Diss.) Innsbruck, 1992.
- Pouderon B., Apologistes, 2005 = Les apologistes grecs du IIe siècle, Paris, 2005.
- Power D.N., Irenaeus of Lyons, 1991 = Irenaeus of Lyons on baptism and Eucharist: Selected Texts with Introduction, Translation and Annotation, Bramcote, 1991.
- Prinz F. (Hg.), Herrschaft und Kirche, 1988 = Herrschaft und Kirche. Beiträge zur Entstehung und Wirkungsweise episkopaler und monastischer Organisationsformen, Stuttgart, 1988.
- Prinz F., Herrschaftsformen, 1988 = Herrschaftsformen der Kirche vom Ausgang der Spätantike bis zum Ende der Karolingerzeit, in: ders. (Hg.), Herrschaft und Kirche, 1988, S. 1-21.
- Prostmeier F.R., Der Barnabasbrief, Göttingen, 1999.

## R

- Ramelli I., Chronicon, 2002 = Il Chronicon di Arbela: Presentazione, traduzione e note essenziali, Madrid, 2002.
- Ramsey B.O.P., 1997 = Ambrose, London/New York, 1997.
- Rankin D.I., Tertullian, 1995 = Tertullian and the Church, Cambridge, 1995.
- Rapp C., Holy Bishops, 2005 = Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition, Berkeley, 2005.
- Real U., Bischofsresidenz, 2003 = Die Bischofsresidenz in der spätantiken Stadt, in: Brands G./Severin H.-G. (Hgg.), Spätantike Stadt, 2003, S. 219-237.
- Rebenich S., Hieronymus, 1992 = Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen, Stuttgart, 1992.
- Rebenich S., Wohltäter und Heilige, 2001 = Wohltäter und Heilige. Von der heidnischen zur christlichen Patronage, in: Bauer F.A./Zimmermann N. (Hgg.), Epochenwandel, 2001, S. 27-35.
- Rebillard R./Sotinel C. (Hgg.), L'évêque dans la cité, 1998 = L'évêque dans la cité du IVe au Ve siècle. Image et autorité (Actes de la table ronde Rome, 1<sup>er</sup> et 2<sup>em</sup> décembre 1995), Rom, 1998.
- Reekmanns L., Wallfahrtsstätten, = Siedlungsbildung bei spätantiken Wallfahrtsstätten, in: Dassmann E./Frank K.S. (Hgg.), Pietas, 1980, S. 325-355.
- Reekmans L., La tombe, 1964 = La tombe du Pape Corneille et sa région cémétériale, Rom, 1964.
- Reichert E., Die Canones der Synode von Elvira, 1990 = Die Canones der Synode von Elvira. Einleitung und Kommentar, (Diss.) Hamburg, 1990.

- Reutter U., Damasus, 1999 = Damasus, Bischof von Rom (364-384): Leben und Werk, (unp. Diss.) Jena, 1999.
- Rheinisches Landesmuseum Trier (Hg.), Trier, 1984 = Trier. Kaiserresidenz und Bischofs-sitz: die Stad in spätantiker und frühchristlicher Zeit (Katalog), Mainz, 1984.
- Riedmatten, H. de, Paul de Samosate, 1952 = Les actes du procès de Paul de Samosate, Fri-bourg, 1952.
- Rilinger R., 1988 = Humiliores-honestiores. Zu einer sozialen Dichotomie im Strafrecht der römischen Kaiserzeit, München, 1988.
- Rist J., Cyprian und Paul, 2000 = Cyprian von Karthago und Paul von Samosata. Überle-gungen zum Verständnis des Bischofsamtes im 3. Jahrhundert, in: Haehling R. von (Hg.), Rom und das himmlische Jerusalem, 2000, S. 257-286.
- Ristow G., Taufe Christi, 1958 = Die Taufe Christi im Jordan. Beitrag zur Ikonographie der frühchristlichen , byzantinischen und fränkisch-karolingischen Kunst, (unp. Diss.) Berlin, 1958.
- Ristow S., Baptisterien, 1998 = Frühchristliche Baptisterien, Münster, 1998.
- Roethe G., Geschichte der römischen Synoden, 1937 = Zur Geschichte der römischen Syn-oden im 3. und 4. Jahrhundert, Stuttgart, 1937.
- Rosen K., Von der Torheit der Heiden, 2000 = Von der Torheit für die Heiden zur wahren Philosophie. Soziale und geistige Voraussetzungen der christlichen Apologetik, in: Haehling, R. von (Hg.), Rom und das himmlische Jerusalem, 2000, S. 124-151.
- Rossi G.B. de, Roma sotterranea, 1864-1877 = Roma sotterranea cristiana, 3 Bde, Rom, 1864 (unv. ND. 1966).
- Roulin E., Insignes, 1930 = Linges, insignes et vêtements liturgiques, Paris, 1930.
- Roussin L.A., Costume in Roman Palestine, 2001 = Costume in the Roman Palestine: Ar-chaeological Remains and the Evidence from the Mishnah, in: Sebesta J. L./Bonfante L. (Hgg.), The World of Roman Costume, Wisconsin, 2001, S. 182-190.
- Rowhorst G., Identität, 2003 = Identität, in: Doeker A./Ebenbauer P./Gerhards A. (Hgg.), Identität durch Gebet, 2003, S. 37-55.
- Ruis-Camps J., Authentic Letters, 1979 = The four authentic letters of Ignatius, the Martyr. A critical study based on the anomalies contained in the textus receptus, Rom, 1979.
- Rummel P., Habitus Barbarus, 2007 = Habitus barbarus: Kleidung und Representation spat-antiker Eliten im 4. und 5. Jahrhundert (RGA Erg.Bd. 55), Berlin / New York, 2007.
- Rummel P., Habitus Vandalorum, 2002 = Habitus Vandalorum? Zur Frage nach einer grup-pen-spezifischen Kleidung der Vandalen in Nordafrika, in: AnTard 10, 2002, S. 131-141.

- Sägmüller J.B., Kirchenrecht, 1925 = Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts, Freiburg i.Br., 4<sup>1925</sup>.
- Salmon P., Mitra und Stab, 1960 = Mitra und Stab. Die Pontifikalinsignien im römischen Ritus, Mainz, 1960 (Orig. 1955).
- Salvatore M., Venosa, 1984 = Venosa: un parco archeologico ed un museo, Tarent, 1984.
- Salzman M.R., Making of a Christian Aristocracy, 2002 = The Making of a Christian Aristocracy, Cambridge Mass. u.a., 2002.
- Sartori A., Basilica Apostolorum, 1998 = I frammenti epigrafici Ambrosiani nella Basilica Apostolorum, in: Pizzolato L.F. / Rizzi M. (Hgg.), Nec timeo mori, Mailand, 1998, 739-49.
- Saxer V., Gemeinden, 2003 = Die Organisation der nachapostolischen Gemeinden (70-180), in: Pietri L. (Hg.), Geschichte der Christenheit, 2003, 1, S. 269-339.
- Saxer V., Märtyrerkult, 2002 = Früher Märtyrerkult in Rom, in: Ameling W. (Hg.), Märtyrer, 2002, S. 47-58.
- Saxer V., Morts, martyrs, reliques, 1980 = Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles, Paris, 1980.
- Saxer V., Organisation, 2003 = Fortschritte der Ausgestaltung der kirchlichen Organisation in den Jahren 180-250, in: Pietri L. (Hg.), Geschichte des Christentums, 2003, 1, S. 825-862.
- Saxer V., Pilgerwesen, 1995 = Pilgerwesen in Italien und Rom im späten Altertum und Frühmittelalter, in: ACIAC 12, 1995, 1, S. 36-57.
- Saxer V., Saint anciens, 1979 = Saints anciens d'Afrique du Nord, Rom, 1979.
- Saxer V., Vie liturgique, 1969 = Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du III<sup>e</sup> siècle: le témoignage de saint Cyprien et de ses contemporains d'Afrique, Rom, 1969.
- Schaeffler R., Gebet, 1983 = Das Gebet – Schule des Glaubens und Schule des Lebens im Judentum, in: Kaufmann G. (Hg.), Glaube, 1983, S. 73-90.
- Schatkin M., 1968 = Critical Edition of, and Introduction to St. John Chrysostom's "De Sancto Babyla, contra Iulianum et Gentiles", Ann Arbor, 1968.
- Schmelz G., Kirchliche Amtsträger, 2002 = Kirchliche Amtsträger im spätantiken Ägypten, München/Leipzig, 2002.
- Schmid U., Neutestamentliche Evangelien, 2002 = Marcions Evangelium und die neutestamentlichen Evangelien, in: May G./Greschat K. (Hgg.), Marcion, 2002, S. 67-79.
- Schneider K.-P., 1975 = Christliches Liebesgebot und weltliche Ordnungen. Historische Untersuchungen zu Ambrosius von Mailand, (Diss.) Köln, 1975.
- Schöllgen G., Ecclesia sordida?, 1984 = Ecclesia sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians, Münster 1984.
- Schöllgen G., Kirchliches Amt, 1998 = Kirchliches Amt in der Didascalie, Münster, 1998.



- Schöllgen G., Professionalisierung, 1998 = Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das kirchliche Amt in der syrischen Didaskalie, Münster, 1998.
- Schulz H.-J., 'Wann immer einer tauft', 1984 = 'Wann immer einer tauft, ist es Christus, der tauft!', in: Lies L. (Hg.), Praesentia Christi (FS. J. Betz), Düsseldorf, 1984, S. 240-260.
- Schulz-Flügel E., Tertullian, 2002 = Tertullian. Theologie als Recht, in: Geerlings W. (Hg.), Theologen, 2002, S. 13-32.
- Schürer E., Jüdische Volk, <sup>4</sup>1909 = Geschichte des Jüdischen Volkes, 3 Bde, Leipzig, <sup>4</sup>1909.
- Schwaiger G. (Hg.), Konzil und Papst, 1975 = Konzil und Papst (FS Hermann Tüchle), München/Paderborn/Wien, 1975.
- Schwarte K.-H., Christengesetzgebung, 1989 = Die Christengesetzgebung Valerians, in: Eck W. (Hg.), Religion und Gesellschaft, 1989, S. 103-163.
- Schwarte K.-H., Christenverfolgung, 1984 = Intentionen und Rechtsgrundlage der Christenverfolgung im Römischen Reich. Eine entwicklungsgeschichtliche Skizze, in: Beck H./Bol P.C. (Hgg.), Spätantike und Christentum, 1984, S. 22-48.
- Schweizer C., Hierarchie und Organisation, 1991 = Hierarchie und Organisation der römischen Reichskirche in der Kaisergesetzgebung vom vierten bis zum sechsten Jahrhundert, Berlin u.a., 1991.
- Sebesta J.L., Tunica ralla, Tunica Spissa, 2001 = Tunica Ralla, Tunica Spissa: The Colors and Textiles of Roman Costumes, in: Sebesta J. L./Bonfante L. (Hgg.), The World of Roman Costume, Wisconsin, 2001, S. 65-78.
- Sebesta J.L./Bonfante L. (Hgg.), The World of Roman Costume, 2001 = The World of Roman Costume, Wisconsin, 2001 .
- Seeck O., Regesten, 1919 = Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311-476 n.Chr., Stuttgart, 1919.
- Seeck O., Untergang der Antiken Welt, <sup>4</sup>2000 = Der Untergang der Antiken Welt, 6 Bde, <sup>4</sup>2000 (Unv.ND.), Darmstadt, 2000.
- Seeliger H.R./Krumeich K., Bischofssitze I, 2007 = Archäologie der antiken Bischofssitze I: Spätantike Bischofssitze Ägyptens, Wiesbaden, 2007.
- Sena Chiesa G. (Hg.), Milano Capitale, 1990 = Milano Capitale dell' impero romano 286-402 d.C., Mailand, 1990.
- Seppelt F.X., Geschichte der Päpste, 1954 = Geschichte der Päpste, 6 Bde, München, 1954-1959.
- Sieben H.J., Konzilsidee, 1979 = Die Konzilsidee in der Alten Kirche, Paderborn, 1979.
- Sieben H.J., Überlieferung der Konzilien, 2005 = Studien zur Gestalt und Überlieferung der Konzilien, Paderborn/München/Wien/Zürich, 2005.

- Siebert A.V., *Instrumenta sacra*, 1999 = *Instrumenta sacra. Untersuchungen zu römischen Opfer-, Kult- und Priestergeräten*, Berlin/New York, 1999.
- Snyder G.F., *Ante pacem*, 1985 = *Ante Pacem: Archaeological Evidence of Church Life before Constantine*, Macon, 1985.
- Soden H. von, *Briefsammlung*, 1904 = *Die cyprianische Briefsammlung. Geschichte ihrer Entstehung und Überlieferung*, Berlin, 1904.
- Sörries R., *Auxentius und Ambrosius*, 1996 = *Auxentius und Ambrosius: ein Beitrag zur frühchristlichen Kunst Mailands zwischen Häresie und Rechtgläubigkeit*, Dettelbach, 1996.
- Sörries R., *Buchmalerei*, 1993 = *Christlich-antike Buchmalerei im Überblick*, 2 Bde, Wiesbaden, 1993.
- Sotinel C., *Personnel*, 1998 = *Le personnel épiscopal*, in: Rebillard R./Sotinel C. (Hgg.), *L'évêque dans la cité*, 1998, S. 105-126.
- Sotomayor M., *Datos históricos*, 1973 = *Datos históricos sobre los sarcófagos romano-cristianos de España*, Granada, 1973.
- Sotomayor M., *La Iglesia en la España romana*, 1979 = *La Iglesia en la España romana*, in: García Villoslada R. (Hg.), *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, 1979, S. 1-400.
- Speigl J., *Kanones*, 1975 = *Das entstehende Papsttum, die Kanones von Nizäa und die Bischofseinsetzung in Gallien*, in: Schwaiger G. (Hg.), *Konzil und Papst*, 1975, S. 43-61.
- Spieser J.-M., *Ambrose's Foundations*, 2001 = *Ambrose's Foundations at Milan and the Question of Martyria*, in: Ders. (Hg.), *Urban and Religious Spaces in Late Antiquity and Early Byzantium*, Aldershot/Burlington, 2001, Kap. VII, S. 1-12.
- Stanzl G., *Frühchristliche Architektur*, 1979 = *Längsbau und Zentralbau als Grundthemen der frühchristlichen Architektur. Überlegungen zur Entstehung der Kuppelbasilika*, (Diss.) Wien, 1979.
- Stark R., *The Rise of Christianity*, 1996 = *The Rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders History*, Princeton, 1996.
- Steigerwald G., *Purpurgewänder*, 1999 = *Purpurgewänder biblischer und kirchlicher Personen als Bedeutungsträger in der frühchristlichen Kunst*, Bonn, 1999.
- Sternberg T., *Orientalium more secutus*, 1991 = *Orientalium more secutus. Räume und Institutionen der Caritas des 5. bis 7. Jahrhunderts in Gallien*, Münster, 1991.
- Stevens C.E., *Sidonius Apollinaris*, 1933 = *Sidonius Apollinaris and his Age*, Oxford, 1933.
- Stockmeier P., *Apostelkirche*, 1980 = *Herrscherfrömmigkeit und Totenkult. Konstantins Apostelkirche und Antiochos' Hierothesion*, in: Dassmann E./Frank K.S. (Hgg.), *Pietas*, 1980, S. 105-113.

- Stone S., *The Toga: From National to Ceremonial Costume*, 2001 = *Toga: From National to Ceremonial Costume*, in: Sebesta J. L./Bonfante L. (Hgg.), *The World of Roman Costume*, Wisconsin, 2001, S. 13-38.
- Stout A.M., *Jewelry*, 2001 = *Jewelry as a Symbol of Status in the Roman Empire*, in: Sebesta J. L./Bonfante L. (Hgg.), *The World of Roman Costume*, Wisconsin, 2001, S. 77-100.
- Stowers S., *Letter Writing*, 1986 = *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, London, 1986.
- Straub J. (Hg.), *Regeneratio Imperii*, 1972/1986 = *Regeneratio Imperii. Aufsätze über Roms Kaisertum und Reich im Spiegel der heidnischen und christlichen Publizistik*, 2 Bde Darmstadt, 1972/1986.
- Straub J., *Constantine*, 1972 = *Constantine as κοῖνος ἐπισκόπος: Tradition and Innovation in the Representation of the First Christian Emperor's Majesty*, in: ders. (Hg.), *Regeneratio Imperii*, 1972, 1, S. 134-154.
- Straub J., *Geschichtsapologetik*, 1963 = *Heidnische Geschichtsapologetik in der christlichen Spätantike*, Bonn, 1963.
- Straub J., *Ordination von Bischöfen*, 1964 = *Zur Ordination von Bischöfen und Beamten in der christlichen Spätantike*, in: Stuiber A./Hermann A. (Hgg.), *Mullus*, 1964, S. 336-345.
- Straub J., *Romanus et Christianus*, 1972 = *Romanus et Christianus*, in: ders., *Regeneratio Imperii*, 1972, 1, S. 296-303.
- Strobel A., *Ursprung*, 1977 = *Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders*, Berlin, 1977.
- Stuiber A./Hermann A. (Hgg.), *Mullus*, 1964 = *Mullus (FS. T. Klauser)*, Münster, 1964.
- Sühling F., *Taube*, 1930 = *Die Taube als religiöses Symbol im christlichen Altertum*, Freiburg i.Br., 1930.

## T

- Teja R./Pérez C. (Hgg.), *Actas*, 1992 = *Actas. Congresso internacional – La Hispania de Teodosio*, 2 Bde, Salamanca, 1992.
- Testini P., *Acrheologia cristiana*, 1980 = *Acrheologia cristiana*, Bari, 1980.
- Thier S., *Pelagius*, 1999 = *Kirche bei Pelagius*, Berlin u.a., 1999.
- Thiersch H., *Ephod*, 1936 = *Ependytes und Ephod. Gottesbild und Priesterkleid im alten Vorderasien*, Stuttgart, 1936.
- Thraede K., *Brieftopik*, 1970 = *Grundzüge griechisch-römische Brieftopik*, München, 1970.
- Thraede K., *Kirchenfinanzen*, 1989 = *Diakonie und Kirchenfinanzen im Frühchristentum*, in: Lienemann W. (Hg.), *Finanzen*, 1989, S. 555-573.
- Tillette J.-Y. u.a. (Hgg.), *Fonctions des saints*, 1991 = *Les fonctions des saints dans le monde occidental. III.-XIII. siècle*, Rom, 1991.

- Tobei J., Bischofsamt und Caritas, 1964 = Bischofsamt und Caritas. Das Amtsethos des Bischofs als Pater pauperum im Decretum Gratiani, (Diss.) Freiburg i.Br., 1964.
- Tolotti F., Priscilla, 1970 = Il cimitero di Priscilla. Studio di topografia e architettura, Rom, 1970.
- Treitinger O., Kaiser- und Reichsidee, <sup>2</sup>1956 = Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell, Darmstadt, <sup>2</sup>1956.
- Trepp L., Der jüdische Gottesdienst, <sup>2</sup>2004 = Der jüdische Gottesdienst. Gestalt und Entwicklung, Stuttgart, <sup>2</sup>2004.
- Trichet L., Costume, 1986 = Le costume du clergé. Ses origines et son évolution en France d'après les règlements de l'Église, Paris, 1986.
- Trocmé É., Erste Gemeinden, 2003 = Die ersten Gemeinden: von Jerusalem nach Antiochien, in: Pietri C./Pietri L. (Hgg.), Geschichte des Christentums, 2003, 1, S. 57-90.

## U

- Ullmann W., Gelasius I., 1981 = Gelasius I. (492-496). Das Papsttum an der Wende der Spätantike zum Mittelalter, Stuttgart, 1981.

## V

- Van der Meer F., Altchristliche Kunst, 1960 = Altchristliche Kunst, Köln, 1960.
- Van der Meer F., Augustinus, 1951 = Augustinus der Seelsorger, Köln, 1951.
- Verstegen U., Ritual und Raum, 2002 = Gemeinschaftserlebnis in Ritual und Raum: Zur Raumdisposition in frühchristlichen Basiliken des vierten und fünften Jahrhunderts, in: Egelhaaf-Gaiser U./Schäfer A. (Hgg.), Religiöse Vereine, 2002, S. 261-297.
- Vinzent M., Hippolyt von Rom, 2004 = Vinzent M., Hippolyt von Rom und seine Statue, in: Kinzig W./Ritter A.M./Wischmeyer W. (Hgg.), "... zur Zeit oder Unzeit", Mandelbach / Cambridge, 2004, S. 125-34.
- Vittinghoff F. (Hg.), Stadt und Herrschaft, 1982 = Stadt und Herrschaft. Römische Kaiserzeit und hohes Mittelalter, München, 1982.
- Vittinghoff F., 1982 = Zur Entwicklung der städtischen Selbstverwaltung. Einige kritische Anmerkungen, in: ders. (Hg.), 1982, S. 107-146.
- Vittinghoff F., Staat beim Tode Konstantins, 1987 = Staat, Kirche und Dynastie beim Tode Konstantins, in: Grange B./Reverdin O. (Hgg.), L'Église et l'Empire, 1987, S. 1-28.
- Voelkl L., Grundrißtypen, 1954 = Die Grundrißtypen im konstantinischen Kirchenbau, Mainz, 1954.
- Voelkl L., Kirchenstiftungen, 1964 = Die Kirchenstiftungen des Kaisers Konstantin im Lichte des römischen Sakralrechtes, Opladen, 1964.

- Vogel C., Einheit der Kirche, 1964 = Eineheit der Kirche und Vielheit der geschichtlichen Kirchenorganisationsformen vom dritten bis zum fünften Jahrhundert, in: Congar Y. (Hg.), Bischofsamt, 1964, S. 609-662.
- Vogel C., Medieval Liturgy, 1986 = Medieval Liturgy. An Introduction to the Sources, Washington, 1986.
- Volbach W.F., Elfenbeinarbeiten, <sup>3</sup>1976 = Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters, Mainz <sup>3</sup>1976 (unv.ND. 1952).
- Volbach W.F./Hirmer M., Frühchristliche Kunst, 1958 = Frühchristliche Kunst. Die Kunst der Spätantike in West- und Ostrom, München, 1958.
- Volbach W.F./Wulff O., Spätantike Stoffe, 1926 = Spätantike und koptische Stoffe aus ägyptischen Grabfunden in den Staatlichen Museen, Berlin, 1926.
- Volp R., (Hg.), Zeichen, 1982 = Zeichen. Semiotik in Theologie und Gottesdienst, München/Mainz, 1982.
- Volp U., Tod und Ritual, 2002 = Tod und Ritual in den christlichen Gemeinden der Antike, Leiden/Boston, 2002.
- Vööbus A., Liturgical Traditions, 1968 = Liturgical Traditions in the Didache, Stockholm, 1968.
- Voss G., Jüngste Gericht, 1884 = Das Jüngste Gericht in der bildenden Kunst des frühen Mittelalter, Leipzig, 1884.

## W

- Wagner P., Entwicklung der Metropolitengewalt, 1917 = Die geschichtliche Entwicklung der Metropolitengewalt bis zum Zeitalter der Dekretalgesetzgebung, Offenbach, 1917.
- Wallace-Hadrill A. (Hg.), Patronage, 1989 = Patronage in Ancient Society, London, 1989.
- Walpole A.S., Early Latin Hymns, 2004 = Early Latin Hymns, Zürich u.a., 2004 (unv.ND 1912).
- Ward-Perkins B., From Classical Antiquity to the Middle Ages, 1984 = From Classical Antiquity to the Middle Ages. Urban Public Building in Northern and Central Italy A.D. 300-850, 1984.
- Ward-Perkins B., Sacred Space, 2003 = Reconfiguring Sacred Space: from Pagan Shrines to Christian Churches, in: Brands G./Severin H.-G. (Hgg.), Spätantike Stadt, 2003, S. 285-290.
- Warland R. (Hg.), Bildlichkeit und Bildorte, 2002 = Bildlichkeit und Bildorte von Liturgie. Schauplätze in Spätantike, Byzanz und Mittelalter, Wiesbaden, 2002.
- Warland R., Spätantike Stadt als Leitbild, 2003 = Die spätantike Stadt als Leitbild und Lebensform, in: Brands G./Severin G.-H. (Hgg.), Spätantike Stadt, 2003, S. 291-298.

- Warnke M., Bau und Überbau, 1984 = Bau und Überbau. Soziologie der mittelalterlichen Architektur nach den Schriftquellen, Frankfurt a.M., 1984,
- Waurick G. (Hg.), Gallien in der Spätantike, 1980 = Gallien in der Spätantike. Von Kaiser Constantine zu Frankenkönig Childerich (Ausstellungskatalog), Mainz, 1980.
- Weber G./Zimmermann M. (Hgg.), Propaganda – Selbstdarstellung – Repräsentation 2003 = Propaganda – Selbstdarstellung – Repräsentation im römischen Kaiserreich des 1. Jhs. n. Chr., Wiesbaden, 2003.
- Weber G./Zimmermann M., Propaganda, Selbstdarstellung und Repräsentation, 2003 = Propaganda, Selbstdarstellung und Repräsentation. Die Leitbegriffe des Kolloquiums in der Forschung zur frühen Kaiserzeit, in: Dies. (Hgg.), Propaganda, 2003, S. 11-41.
- Weber M., Wirtschaft und Gesellschaft, <sup>5</sup>1972 = Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, Tübingen, <sup>5</sup>1972.
- Weber W., "... dass man auf ihren Bau alle Sorgfalt verwende.", 2006 = "... dass man auf ihren Bau alle Sorgfalt verwende." Die Trierer Kirchenanlage und das konstantinische Kirchenbauprogramm, in: Fiedrowicz M./Krieger G./Weber W. (Hgg.), Konstantin der Große, 2006, S. 69-96.
- Weber W., Deckendekorationen, 2001 = "... wie ein großes Meer". Deckendekorationen frühchristlicher Kirchen und die Befunde aus der Trierer Kirchenanlage, Mainz, 2001.
- Weber W., Wagenfahren, 1983 = Das Ehrenrecht des Wagenfahrens in römischen Städten, in: Beck H./Bol P.C. (Hgg.), Spätantike und Christentum, 1984, S. 308-311.
- Weckwerth A., Konzil von Toledo, 2004 = Das erste Konzil von Toledo. Ein philologischer und historischer Kommentar zur *Constitutio Concilii*, Münster, 2004.
- Weidemann K., 1980 = Kunst und Kunsthandwerk. Meisterwerke der Spätantike in Gallien, in: Waurick G., Gallien in der Spätantike, 1980, S. 40-84.
- Weinle H., Paulus, <sup>2</sup>1915 = Paulus. Der Mensch und sein Werk: Die Anfänge des Christentums, der Kirche und des Dogmas, Tübingen, <sup>2</sup>1915.
- White L.M., Architectur, 1990 = The Social Origins of Christian Architecture, 2 Bde, 1990.
- Wick P., Urchristliche Gottesdienste, 2002 = Wick P., Die urchristlichen Gottesdienste. Entstehung und Entwicklung im Rahmen der frühjüdischen Tempel-, Synagogen- und Hausfrömmigkeit, Stuttgart, 2002.
- Wickham J., Church ornaments, 1917 = Church Ornaments and their Civil Antecedents, Cambridge, 1917.
- Wieland F., Altar und Altargrab, 1912 = Altar und Altargrab der christlichen Kirchen im 4. Jh., Leipzig, 1912.

- Wilcken U., Chrestomathie, 1912 = Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde, 2 Bde, Leipzig, 1912.
- Wilpert J., Gewandung, 1898 = Die Gewandung der Christen in den ersten Jahrhunderten, Köln, 1898.
- Wilpert J., Katakombenmalereien, 1903 = Die Malereien der Katakomben Roms, 2 Bde, Freiburg i.Br., 1903.
- Wilpert J., Mosaiken und Malereien, 1916 = Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom 4. bis zum 13. Jahrhundert, Freiburg i.Br., 1916.
- Wilpert J., Sarcophagi, 1928-1939 = I sarcofagi cristiani antichi, 5 Bde, Rom, 1928-1939.
- Wilpert J./Schumacher W., Die römischen Mosaiken, 1976 = Die römischen Mosaiken der frühchristlichen Bauten vom IV. bis zum XIII. Jahrhundert, Freiburg i. Br., 1976.
- Wilson L.M.W., Clothing, 1938 = The Clothing of the ancient Romans, Baltimore, 1938.
- Wipszycka E., Attività caritativa, 1998 = L'attività caritativa dei vescovi egiziani, in: Rebillard R./Sotinel C. (Hgg.), L'évêque dans la cité, 1998, S. 71-80.
- Wipszycka E., Églises, 1972 = Les ressources et les activités économiques des églises en Egypte du IV<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle, Brüssel, 1972.
- Wipszycka E., Storia della Chiesa, 2000 = Storia della Chiesa nella tarda antichità, Mailand, 2000.
- Wirbelauer E., 1992 = Zwei Päpste in Rom. Der Konflikt zwischen Laurentius und Symmachus (498-514), München, 1992.
- Wischmeyer W., Sozialgeschichte der Kirche, 1992 = Von Golgota zum Ponte Molle. Studien zur Sozialgeschichte der Kirche im dritten Jahrhundert, Göttingen, 1992.
- Wisskirchen R., S. Prassede, 1990 = Das Mosaikprogramm von S. Prassede in Rom. Ikonographie und Ikonologie, Münster, 1990.
- Wojtowysch M., Papsttum, 1981 = Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I. (440-461), Stuttgart, 1981.
- Wyrwa C. u.a. (Hgg.), Weltlichkeit des Glaubens, 1996 = Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche (FS. U. Wickert), Berlin/New York, 1996.

## Y

- Young B., Sacred Topography, 2001 = Sacred Topography: The Impact of the Funerary Basilica in Late Antique Gaule, in: Mathisen Shanzer (Hgg.), Society and Culture, 2001, S. 169-185.
- Ysebaert J., Amtsterminologie, 1994 = Die Amtsterminologie im Neuen Testament und in der alten Kirche. Eine lexographische Untersuchung, Breda, 1994.

## Z

- Zanker P., Augustus, <sup>4</sup>2003 = Augustus und die Macht der Bilder, München, <sup>4</sup>2003.
- Zellinger J., Bad und Bäder, 1923 = Bad und Bäder in der altchristlichen Kirche, München, 1923.
- Zelzer M., Zehnte Briefbuch, 1977 = Zu Aufbau und Absicht des zehnten Briefbuches des Ambrosius, in: Bannert H./Divjak J. (Hgg.), Latinität und alte Kirche (FS. R. Hanlik), Graz, 1977, S. 351-362.
- Ziegler K.H., Schiedsgericht, 1971 = Das private Schiedsgericht im antiken römischen Recht, München, 1971.
- Zilling H.M., Tertullian, 2004 = Tertullian. Untertan Gottes und des Kaisers, Paderborn, 2004.
- Zimmermann N., Werkstattgruppen, 2002 = Werkstattgruppen römischer Katakombenmalerei, Münster, 2002.
- Zocca E., Santo Vescovo, 1997 = La figura del santo vescovo in Africa da Ponzio a Possidio, in: Vescovi e pastori in epoca Teodosiana, Kolloquium Rom 8.-11. Mai 1996, 2 Bde (Studia Ephemeridis Augustinianum 58), Rom, 1997, 1, S. 469-493.
- Gülzow H., Cyprian und Novatian, 1975 = Cyprian und Novatian, Tübingen, 1975.